مكتبة كلية الباقيات الصالحات
فيلور - تامل نادو - الهند

تقع كلية الباقيات الصالحات في مدينة فيلور، التي تقع في شمال شرق ولاية تامل نادو، وتبعد بنحو ١٥٠ كلم عن عاصمة الولاية مدراس (تشناي)، وتعد الكلية من أقدم الكليات الإسلامية بولاية تامل نادو، وقد أسسها العلامة الشيخ عبد الوهاب حضرت، الملقب بشمس العلماء، وذلك سنة ١٨٥٥م، ويُنسب إليها الطالب المتخرج فيها، فيقال له: (الباقوي).

وسبب تسمية الكلية بكلية بالباقيات الصالحات يرجع إلى عادة متبعة في كثير من مناطق الهند يفعلونها من باب التيمن والتبرك بالقرآن الكريم، وهي أنهم إذا أرادوا تسمية أمر مهم مثل المسجد أو المدرسة أو الكلية أو الجامعة التي تُدرس فيها العلوم الدينية، جاؤوا بالمصحف، ويقوم أحدهم – ويكون من العلماء - بفتح المصحف، وأول آية يقع عليها بصره هي التي يؤخذ منها اسم تلك المدرسة أو الجامعة أو ذلك المسجد، وهو ما قام به مؤسس الكلية الشيخ عبد الوهاب حضرت، الملقب بشمس العلماء، عندما أرادوا اختيار اسم للكلية؛ حيث قام بفتح المصحف وكانت أول آية وقع عليها بصره هي قوله تعالى ﴿ ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴾ (الكهف: ٤٦)، فسميت بكلية الباقيات الصالحات!

وتوجد بالكلية مكتبة كبيرة تتكون من طابقين، وتعد من أحسن المكتبات تنظيمًا في ولاية تامل نادو، وهي مصنفة حسب الموضوعات، وتوجد بها خزانتان منفصلتان، خُصصت إحداهما للمخطوطات، والأخرى خُصصت لمؤلفات العلماء الذين تخرجوا في الكلية عبر العصور؛ سواء أفي ذلك المخطوط منها أم المطبوع، كما توجد لها فهارس بعناوين الكتب والمخطوطات الموجودة بها، إلا أن بعض المخطوطات قد عُثر عليه ضمن رفوف الكتب، وذلك من خلال فحص تلك الرفوف، وتتبع آثار المخطوطات بها، كما استُخرج عدد لا بأس به من المخطوطات من الخزانة التي خُصصت لمؤلفات العلماء الذين درسوا في الكلية عبر العصور، من يوم افتتاحها حتى زيارتنا لها، وكان ذلك في سنة ٢٠٠٥م.

إلا أن هناك ملاحظة مهمة ينبغي الإشارة إليها، وهي أنه يطلق في بلاد الهند وباكستان وما جاورهما من بلاد العجم على المخطوطات اسم: الكتب القلمية؛ أي التي كتبت بالقلم.

أما حال المخطوطات الموجودة بها، فهي جيدة في أغلبها، وساعد على حفظها وجود نوع من الترميم اليدوي بمكتبة الكلية؛ حيث يُرمم كل مخطوط عند إصابته مباشرة، ولكنه عمل يبقى محدودًا جدًا، وفي حدود الإمكانيات الضعيفة الموجودة هناك.

أما موضوعات المخطوطات الموجودة بها، فهي متنوعة بين العلوم الإسلامية واللغة العربية وعلم الفلك وغيرها من العلوم والفنون، وقد كُتبت باللغة العربية والفارسية والأردية، وتوجد من بينها نوادر، وخصوصًا تلك التي كتبها علماء الكلية القدماء، ولا تزال مخطوطة حتى الآن.

ويتجاوز عدد عناوين المخطوطات الموجودة بها (٤١٤) عنوانًا، ويمكن لنا أن ننقل للباحث الكريم بعضًا من تلك العناوين، حتى نطلعه على عينة من تلك الذخائر، لعلها تكون حافزًا له، فيُهرع إلى تحقيق ما لم يُحقق منها:

- تكميل الحجة في بيان السنة والبدعة، لعبد الرحمن مبين حافظ عبد القادر.
- القول الجميل في بيان سواء السبيل، لولي الله بن شيخ عبد الرحيم.
- ألطاف القدس في معرفة لطائف النفس، لعبد الرحيم العمري.
- رسالة في رد بعض رسوم الجاهلية، للسندي المدني.
- إسكندر نامه، لنظامي كنجوي.
- فتح الخبير مما لابدَّ منه في علم التفسير، لولي الدين الدهلوي.
- تاج المصادر، لمحمد بن حاجي سيد محيي الدين.
- درج المعالي في شرح بدء الأمالي، لابن جماعة.
- تقريرات الجامع للترمذي، لكمال الدين الموقر.
- فن أصول الحديث ومعرفة طرق التحديث، لعبد العزيز الدهلوي.
- شرح مقدمة عين العلم، لمحمد ارتضاء علي خان.
- التحبير في علم التعبير، لحمزة بن محمد بن شعر الإنجي.
- حسن النبأ في جواز التحفظ من الوبأ، لمحمد بيرم الثاني التونسي.

الدكتور عزُّ الدِّين بن زغيبة

مدير التحرير

مكتبة كلية الباقيات الصالحات فيلور - تامل نادو - الهند

دفاعًا عن الرسول ﷺ
صورة الرسول ﷺ في الدراسات الاستشراقية الألمانية
المستشرقة أنّيماري شيمل نموذجًا

أ. د. عبد الملك هيباوي
جامعة توبنجن - ألمانيا٤

من أجل الدفاع عن الثقافة الإسلامية وتصحيح صورة الإسلام في الغرب، ومن أجل تنوير الغربيين والشرقيين جميعًا بكنوز الإسلام الحضارية والثقافية والفنية، وقبل ذلك وبعده، من أجل التفاهم بين الشرق والغرب، ومد جسور الحوار والتعارف، أمضت المستشرقة أنّيماري شيمل[١] ستين عامًا لا تكل ولا تمل في التأليف والكتابة والنشر والترجمة والتحقيق وإلقاء المحاضرات والإشراف على البحوث؛ حيث كانت حصيلتها أكثر من مائة كتاب، ناهيك عن مئات الدراسات والبحوث والمقالات والمحاضرات في مواضيع مجهولة وشبه مجهولة لدى الكثير من أهل الغرب والشرق، شرحت فيها النتائج والخلاصات التي انتهت إليها أبحاثها المتميزة بالوفرة والعمق، وقد ساعدها على ذلك حجم معرفتها الفريد باللغات الأجنبية، فلم تكتف بترجمة النصوص من لغات العالم الإسلامي المشهورة (العربية والفارسية والتركية) إلى اللغة الألمانية والإنجليزية، بل أيضًا من لغات الهند المسلمة وباكستان (الأردية والسندية والبنجابية ولغة الباشتو)؛ ولهذا فإن أعمالها العلمية قد بنيت على مصادر دراسية لا حدود لها.

لم تحظ مؤلفات شيمل حسب تعبير الكاتب "زيغفريد ريدر" (Siegfried Raeder) بالتقدير من العلماء المتخصصين فحسب، بل أيضًا من دائرة كبيرة من القراء الألمان المهتمين بقضايا الدين والثقافة، هذا التأثير الواسع لمؤلفاتها ناشئ عن الطريقة المتميزة في عرض أفكارها؛ حيث تمتزج الخبرة الواسعة، والجهد الذاتي، والموهبة الفنية في صورة جمالية رائعة[٢].

لم تقتصر أبحاث الأستاذة شيمل على التصوف الإسلامي العربي فحسب، بل تعدت ذلك إلى معالجة تراث المسلمين في شبه القارة الهندية، والشعر الصوفي الفارسي والتركي ورموزه من الشعراء، كما اهتمت بالفن الإسلامي، مثل فن العمارة والخط العربي، ومواضع أخرى عديدة مثل مكانة المرأة في الإسلام، وأسرار الأعداد وتفسير الأحلام، ودلالات الآيات الإلهية، والحيوانات

والنباتات في الثقافة الإسلامية وغيرها، هذا فضلاً عن اهتمامها بتراث العلامة الألماني "فريديرش روكيرت" –Friedrich Rückert– (١٧٨٨–١٨٦٦م) وغيره من المستشرقين الألمان والأوروبيين.

وبهذه الأعمال وغيرها فتحت شيمل أمام الغربيين كنوز الشرق الأدبية والعلمية، وأسدت خدمات جليلة للثقافة الإسلامية والآداب الشرقية. إن أعمالها تمثل بحق مرحلة حاسمة في تاريخ الاستشراق في أوروبا عامة وألمانيا على الخصوص، هذه الأعمال تجعلنا نعترف أن شيمل مثلت، بصدق، ولا تزال خير وسيط بين العالم الإسلامي وأوروبا.

سنحاول في هذه المساهمة المتواضعة إلقاء الضوء على صورة الرسول ﷺ في الأبحاث المتنوعة للمستشرقة الألمانية أنّيماري شيمل مقارنة مع الطريقة المخالفة التي عرضت بها في القرون الوسطى، بل وفي الوقت الراهن مثل ما تضمنه كتاب سلمان رشدي "الآيات الشيطانية"، وكذا الصور الكاريكاتورية والمسرحيات والأفلام المسيئة لشخص الرسول ﷺ التي عرضتها الصحف والقنوات الإعلامية الغربية.

١. "... ومحمد رسول الله، تعظيم الرسول ﷺ في التدين الإسلامي":

ألفت المستشرقة أنّيماري شيمل كتاب غاية في الأهمية يتحدث عن التبجيل الصوفي للنبي ﷺ بعنوانه المقتبس من الجزء الثاني من الشهادتين ويحمل عنوان: "... ومحمد رسول الله– تعظيم الرسول ﷺ في التدين الإسلامي"، وقد ظهر باللغة الألمانية عام١٩٨١م بعنوان: "...Und Muhammad ist sein Prophet"[٢]، ثم بالإنجليزية عام ١٩٨٥م بعنوان: "And Muhammad is his messinger".

وتتصدر هذا الكتاب رباعية باللغة الأردية كتبها شاعر هندوسي يقول فيها: "قد أكون كافرًا أو مؤمنًا، ولكن هذا شيء علمه عند الله وحده، أودُّ أن أنذر نفسي كعبد مخلص لسيد المدينة العظيم محمد رسول الله ﷺ"[٤]، ولا تعبر هذه الرباعية عما تعالجه شيمل في كتابها من تعظيم وتبجيل المسلمين للرسول ﷺ وحبهم له فحسب، بل تعبر عن تقدير المؤلفة الشخصي للنبي، وقد واجهت ملاحظات النقاد عن هذا الموضوع قائلة بحزم: "إنني أحبه"[٥].

وقد ألفت شيمل هذا الكتاب إسهامًا منها في تصحيح الأحكام النمطية المسبوقة والأفكار المغلوطة والصور المشوهة التي ألصقت بنبي الإسلام في الغرب منذ العصور الوسطى، ويكتسي الكتاب أهمية خاصة بسبب ما تضمنه مؤلف "سلمان رشدي" "الآيات الشيطانية" الذي صدر قبل سنوات من إساءات للقرآن وشخص النبي محمد ﷺ ، وما خلفه ذلك من ردود أفعال واحتجاجات لدى المسلمين في الشرق والغرب، وقد اكتسى الآن أهمية أكثر من خلال ما نشرته الصحف الدانماركية وغيرها من رسوم كاركاتورية مسيئة للرسول ﷺ ، وما تضمنه الفيلم الأمريكي الأخير من مشاهد مهينة لمشاعر المسلمين في بقاع العالم، وما صحب ذلك من احتجاجات وصدامات في أرجاء المعمورة.

٢. صورة الرسول ﷺ في آداب القرون الوسطى الأوروبية:

قبل أن نُعرِّف بمضامين هذا الكتاب المهم

وبشخصية الرسول ﷺ في فكر هذه المستشرقة المسيحية، يجدر بنا أن نشير أولاً إلى صورة النبي محمد ﷺ التي ترسخت في الفكر واللاوعي الغربي؛ حيث يُعد تحريف صورته ﷺ في القرون الوسطى وفي الآداب الأوروبية المتأخرة، ابتداء من "صور مهوميد الذهبية"، التي توجد في قصائد الشعر الرومانسي الألماني وغيره، وما تلاها من اتهامات متكررة له "بالشهوانية" بسبب زواجه، وما تخلل ذلك من أحكام نمطية وصور مشوّهة لحقيقة نبي المسلمين، أهم الدوافع التي حفّزت شيمل على تأليف مؤلفها السالف الذكر.

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن أدب أوروبا في القرون الوسطى حول الإسلام عمومًا قد وُضع في غالبيته العظمى من طرف رجال الدين المسيحيين، الذين استندوا إلى مصادر شديدة التمايز والتباين، كالحكايات الشعبية وقصص الأبطال والحجاج القديسين والمؤلفات الجدالية اللاهوتية الدفاعية للمسيحيين الشرقيين؛ حيث كانت المعلومة المقدمة تُنتزع في معظم الحالات من سياقها الأصلي، ثم تقدم للقارئ الأوروبي على أنها مسلّمة حقيقية. وبهذا الأسلوب شوهت المعلومات بطريقة متعمدة واعية أحيانًا وعن غير وعي أحيانًا أخرى[6].

أ. اتهامه لله بتأسيس دين وثني:

في إطار البحث الحماسي عن حل سريع "لمشكلة الإسلام" سيطرت في القرون الوسطى، وبقدر أقل في العصر الحديث، الموضوعات الدينية الأيديولوجية[7]، التي اختُزلت في أن الإسلام دين وثني وبدائي، وعقيدة ابتدعها رجل متنبئ اسمه "ماهومي"، وهي عقيدة في نظرهم تتسم بالانحلال الخلقي والانحراف الجنسي والميل إلى الملذات الدنيوية والتزمت واللجوء إلى العنف والقسوة، وتغليب النظرة الجبرية والقدرية والتواكلية، فيما أن الثقافة الأوروبية المسيحية في هذا التصور هي على النقيض من ذلك؛ ثقافة الأخلاق الصارمة والمحبة والسلام والتسامح والانتشار السلمي عبر الإقناع لا عبر السيف وقوة الحديد والنار[8].

في هذا السياق تؤكد المستشرقة شيمل حقيقة صادمة لمشاعر المسلمين تتلخص في أنه لا يكاد يوجد حكم سلبي أصدره الغرب المسيحي في حق شخص ما على مر القرون مثل ذلك الذي أصدره في حق النبي محمد ﷺ، الذي بشر بدين هو من أنجح أديان العالم[9]. وبناء عليه تنبه شيمل القارئ الغربي، وكل من يبحث عن صورة النبي في الوعي الأوروبي خلال القرون الوسطى[10]، إلى أنه سيجد تلك الصورة مجسدة في المزج الغريب بين الأفكار الإسلامية والوثنية القديمة؛ فمحمد ﷺ، الذي أطلقوا عليه اسم "مهوميت" (Mahoumet)، يظهر في صورة المسيح الدجال الذي أصابه الجن[11]، وشارك شخصان آخرين في تكوين نوع من الثالوث الشيطاني[12]. وبهذا فإن الإسلام قد أخذ فكرة الثالوث المقدس عن المسيحية (الأقانيم الثلاثة)، ولكن ضمن توجه وثني لا توحيدي، خلاصته أن المسلمين يعبدون ثلاث كائنات جنية خفية أو ثلاثة أصنام كبرى هي: ماهوميت (Mahoumet)؛ أي محمد ﷺ، و"أبولون" (Apollon)[13] و"تروفونيوس" (Trophonios)[14]. وهذه الصور الثلاثة، كما تذكر شيمل وكذا مواطنتها المستشرقة المشهورة "زيغريد هونكه" (Siegrid Hunke) في كتابها "الله ليس كذلك"[15]، هي

مضمون "أغنية رولان" (Chanson de Rolland) الفرنسية (الأبيات ٢٥٨٠-٢٥٩١) التي أُلّفت عام ١١٣٠م، وصاغها إلى الألمانية "فريدريش شليجل" (Friedrich Schlegel)؛ حيث يتحدث صاحبها عن المسلمين الذين انهزموا على يد القيصر "كارل الكبير"؛ نتيجة لسخطهم وحقدهم وكفرهم، ساحبين من الكهف أصنامهم، محطمين تماثيل "أبولون" و"تروفونيوس".

في سياق الأناشيد التي ألفت في القرون الوسطى حول نبي المسلمين بهدف التشويه والتحقير، تذكر لنا شيمل تلك الأناشيد الفرنسية الأخرى المعروفة ب "قصائد الأعمال البطولية" (Chansons de geste)[١٦]، التي لم تترك أي صورة بشعة وفظيعة إلا ووزعتها عن النبي العربي، ومن أمثلة ذلك أنه قد افترسه خنزير وهو مخمور.

وفي سياق آخر يشير المستشرق الروسي أليكسي جورافسكي أن راهبًا دومينيكانيًا (معاصرًا لدانتي)، زار بغداد ثم خرج على الأوروبيين بالحكاية الخرافية التالية: "بما أنه لم تكن للشيطان قدرات ذاتية كافية لوقف انتشار المسيحية في الشرق، فقد اخترع "كتابًا"، يمثل حلقة وسطى بين العهد القديم والعهد الجديد، واستخدم لأجل هذه الغاية الشريرة "وسيطًا" من طبيعة الشيطان ذاته. أما "الكتاب" فهو القرآن، بينما "الوسيط" فهو محمد، الذي يجسد دور المسيح الدجال"[١٧].

وفي تآليف أخرى ألبس كُتّاب القرون الوسطى محمدًا ﷺ قوة ماردة جبارة، ذات منشأ جني أو سحري عظيم، أكسبته قدرات فائقة على خلق عجائب خيالية وهمية، لجذب الجهلة وعامة الناس ومحدودي الأفق، أما في المؤلفات الجدلية اللاهوتية، فإنه على العكس من ذلك تمامًا، تم التركيز على عجزه وعدم قدرته على تحقيق أية معجزة خارقة، الأمر الذي يرون فيه أحد البراهين الأساسية على ما أسموه بزيفه و كذبه وادعائه[١٨].

في إطار هذه الخلفية التي تصور محمدًا بالكذاب والمدعي، تنبه شيمل إلى قصص القرون الوسطى أيضًا، التي تدعي أن محمدًا ﷺ كان كاردينالاً للكنيسة الرومانية-الكاثوليكية[١٩]، وبعد محاولة فاشلة، استاء لعدم تعيينه بابا، فخاب أمله وفر إلى شبه الجزيرة العربية، وانتقامًا منه ارتد وانفصل عن الكنيسة وأسس دينًا جديدًا اسمه الإسلام[٢٠].

ب. تشويه اسم النبي محمد ﷺ وأتباعه:

كان للتصورات المسيحية الأوروبية المشوهة لحقيقة النبي محمد ﷺ نتائج بائسة فضيعة للغاية؛ ففي سياق التشويه الذي تعرض له شخصه ﷺ أطلق مسيحيو القرون الوسطى عليه أوصافًا عديدة، تنطلق من اشتقاق أسماء له من اسمه الحقيقي، توحي بالفظاعة والكره. ففي اللغة الإنجليزية اشتقوا كلمة "ماميد" (mammet) من "ماوميد" (maumet) المأخوذة بدورها من كلمة "ماموميد" (Mamomet)، والتي أصبحت في بداية الأمر تدل على "الصنم"، ثم تطورت دلالتها إلى معنى "دمية" و"صنيعة" أو "لعبة عرائس". وبهذا المعنى استخدمها شكسبير في "روميو وجولييت، الفصل الثالث، المشهد الخامس"؛ حيث يقول:

And then to have a Wretched pulig fool,A whining mammet, in her fortunes tender,

To answer: "I'll not wed, I cannot love".

ومعناها التقريبي:

وما بالك إذا كانت لديك حمقاء تعسة كالطفلة مثل دمية باكية، وهي في ظروف سعيدة، وتجيبك: "لن أتزوج، أنا لا أستطيع أن أحب"[٢١].

هذا وتطلعنا "زيغريد هونكه" على ظاهرتين مفجعتين في الأدب الإنجليزي وكذا الاسكتلندي: فاسم "محمد" (Muhammad) قد تم تشويهه بقدرة قادر إلى "مهاوند" (Mahaund)، وهذا اللفظ يتكون من مقطعين أولهما "ما" (Ma)، وهو جزء من الاسم الأصلي (Muhammad) والثاني "هاوند" (haund) أو "هوند" (Hound)، ويعني "الكلب"؛ أي إن نبي الإسلام قد تحول إلى كلب وصار "محمد الكلب". والظاهرة الثانية هي أن هذا الاسم المحرف لمحمد ﷺ قد أصبح مرادفًا للفظ "شيطان"[٢٢].

وحتى لا ينسى المواطن الغربي ما اقترفه أجداده في حق نبي الإسلام من إساءات وما لفقوا له من أكاذيب، وفي نفس الوقت يتحرر من التصورات الفكرية المغلوطة التي نسجوها حوله لقرون، تُذكّر شيمل المجتمع الألماني بكل أطيافه السياسية والفكرية والدينية وغيرها بأن المرء لازال يجد في الشعر الرومانسي الألماني إلى حدود عصر الأديب والشاعر نوفاليس (ت ١٨٠١م) التصورات المعروفة المرتبطة بآداب القرون الوسطى؛ حيث يُلاحظ تشويه آخر لاسم محمد ﷺ، فقد حُوّل الاسم هذه المرة من (Muhammad) إلى (Mahom) "ماحوم"، وتحدثت الأشعار عن الصور الذهبية لماحوم Mahom (محمد)، والمقصود هنا أن المسلمين يعبدون أصنامًا ذهبية لمحمد، تُعرف باسم "صور محمد الذهبية" (Gold'nen Mahomsbildern)[٢٣]. تستغرب شيمل لهذا الوصف وتوضح للقارئ الألماني أن الإسلام ينظر إلى الصور بحساسية ويحرم عبادتها، ويعد الرسول ﷺ بشرًا، وترجع بعض أسباب ذلك التشويه إلى النقص الحاصل في المعارف اللغوية؛ فمعرفة اللغة العربية بوصفها لغة الإسلام الثقافية لم تُقدر ولم يعط لها الاهتمام المطلوب إلا في القرون الوسطى المتأخرة؛ حيث بدأت تُدرج بعض الدروس لتعلمها[٢٤].

ومن ناحية أخرى فقد أُطلق على المسلمين قديمًا في أوروبا وما يزال اسم "المحمديين" (Mohammedaner) نسبة لمحمد ﷺ، وترجع "زيغريد هونكه" ذلك إلى تعبير شائع نقله قبل ٧٠٠ عام الإنجليزي "وليام" من مدينة "سالسباري" عن الرأي العام في عصره عن سكان إسبانيا إبان حكم المسلمين لها، ثم شاع في اللغات الأوروبية منذ القرن ١٩م، ومازال يطلق على المسلمين بعد أكثر من ١٤ قرنًا على تبشير النبي محمد ﷺ بالإسلام ودعوته إليه. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على سطحية المعرفة لدى الغرب النصراني بالمسلمين[٢٥].

وفي تطور غريب للفظ "المحمديين" لدى الغربيين، تشير "هونكه" إلى لفظ "السراسنة" الذي أطلق على المسلمين قبل لفظ "المحمديين"، ثم غلب على الاستعمال لفظ "موسلمان" (Mosulman)، الذي اشتهر فيما بعد عند استعمال العامة باسم "موسيل مينير" (Moselmäner) ثم دالت هذه التسمية، التي ساعد على انتشارها تحورها في ألسنة الفرس، وأفسحت المجال للفظة "المحمديين" (Mohammedaner)[٢٦]. وفي هذا السياق يشير إدوارد سعيد[٢٧] أن أحد الضوابط المقيدة التي أثرت في المفكرين المسيحيين الذين حاولوا فهم الإسلام ينبع من عملية قياسية، ما

مقالات

دام المسيح هو أساس العقيدة المسيحية، فقد افترض-بطريقة خاطئة تمامًا- أن محمدًا ﷺ كان للإسلام مثل ما كان المسيح للمسيحية، ومن ثم أطلقوا التسمية التماحُكية "المحمدية" على الإسلام.

كان هذا غيض من فيض للصورة النمطية التي تكونت وترسخت في الوعي الأوروبي حول الإسلام ونبيه، وطفحت بها كتب وآداب القرون الوسطى والعصر الحديث، وهي صور وقوالب شغلت بال وتفكير المستشرقة شيمل ودفعتها بقوة ممزوجة بالحب إلى إنصاف هذا الدين والتعريف بسيرة وحياة نبيه عن طريق الدعوة إلى فهم صحيح وموضوعي، وإزالة تلك المفاهيم والتصورات المغلوطة التي ترسخت عبر تاريخ أوروبا قديمًا وحديثًا.

٢. ... ومحمد رسول الله ﷺ :

ألفت شيمل كتابًا "... ومحمد رسول الله- تعظيم الرسول ﷺ في التدين الإسلامي"، وضمنته مجموعة فريدة من النصوص الدينية النثرية والشعرية التي كتبها الزهاد والنساك ومُحِبّو النبي ﷺ في مدحه عبر العصور، آملة أن تساعد هذه الدراسة في هذه الفترة على التعرف على قيم الإسلام، التي لا يكاد يعرف عنها المثقف الغربي شيئًا[٢٨].

وتبدي شيمل في بعض مؤلفاتها أسفًا شديدًا لكون جزء كبير من تلك الأفكار والتصورات الخاطئة عن الإسلام ونبيه التي بسطناها من قبل، مازالت محفوظة في الذاكرة الفردية واللاوعي الجماعي للأمة الغربية؛ حيث يتم إحياؤها في الوقت المناسب[٢٩]؛ لذا فقد شغل اهتمامها، منذ زمن بعيد، قصور الفهم الذي واجه به العالم الغربي شخصية النبي محمد ﷺ، وأوضحت أنه ليس فقط المواطن العادي بل إن كثير من المستشرقين قد مالوا في نقد تاريخي إلى إبراز شخصيته في صورة سلبية؛ يندرج في ذلك خرافات القرون الوسطى، التي رسمت الإسلام في صورة دين خطير على الغرب والثقافة المسيحية؛ ولذلك فإن ردود الفعل ضد العمال الأتراك في ألمانيا وضد ما يسمى التطرف، يدخل في إطار تلك الصورة السلبية والعجز عن الاعتراف بدين غريب على الرغم من تطابق مضمون قيمه مع المجتمع الألماني التعددي[٣٠].

وأشارت شيمل في مؤلفها عن الرسول ﷺ إلى أن من تتبع الجرائد التي صدرت مطلع عام ١٩٨٩م واهتمت بكتاب "سلمان رشدي" "الآيات الشيطانية" يلاحظ أنه لم يدرك أن ذلك الكتاب كان سببًا في موجة استياء ليس فقط لدى الخميني، الذي أصدر فتوى بقتل الكاتب، بل في باقي الدوائر الإسلامية أيضًا[٣١].

وتسأل شيمل الغرب، إن كان يهمه أن يعرف كيف كان شعور المسلم المتدين لما علم أن الشخص العظيم الذي بلّغ له دينه وصاغه له مع شخصيات أخرى تاريخية عزيزة عليه، يهان الآن بطريقة ساخرة لا تكاد توصف؟[٣٢]. وليدرك الغرب حجم الأذى والجرح اللذين سببهما ذلك الكتاب لمشاعر المسلمين، تقارن شيمل مكانة الرسول ﷺ وصحابته عند المسلمين بمكانة قديسي مسيحية القرون الوسطى المعظمين في ألمانيا، وتتساءل كيف سيكون رد فعل الغرب لو أساء المسلمون لهم[٣٣].

في تعليقها على الكاتب "لوجاي إيتون" (Le Gai Eaton) صاحب كتاب "الإسلام"[٣٤]، الذي كتب في إحدى الصحف الإنجليزية مستهزئًا؛ كيف أنه رأى رجلا كهلاً يبكي يائسًا لما قرأ من إهانة مفجعة للنبي في كتاب "الآيات الشيطانية"، نبهت شيمل أن ذلك الرجل المسلم يعكس إحساس العالم الإسلامي، وهو واحد من ملايين الناس، الذين تربطهم علاقة عميقة وشديدة بمحمد ﷺ[٣٥].

إن الذي يعيش في الغرب يدرك حقيقة جَهْل الكثير من الغربيين بمكانة النبي عند المسلمين؛ ولذلك فكثير منهم يستغرب ردود أفعال المسلمين السلمية تجاه الإهانة التي تعرض لها شخصه، وما يزال، سواء أكان في الدانمارك أم هولندا أم غيرها؛ ولذلك بذلت شيمل جهدًا كبيرًا في تقريب صورة هذا النبي، وتعظيمه عند أمته، من وعي المثقفين والسياسيين ورجال الإعلام وعامة الناس في أوروبا، حتى يدركوا جميعًا حجم الإساءة والضرر المعنوي الذي لحق ومازال ملايين المسلمين من تلك الإهانات المتكررة لنبيهم.

٤. رؤية شيمل لمكانة الرسول ﷺ في وجدان المسلمين:

تشكلت في الوعي الأوروبي المسيحي -الشعوري واللاشعوري- في العصر الوسيط بالذات، كما بسطنا سابقًا، القوالب النمطية الذهنية عن النبي محمد ﷺ، وهي قوالب نشأت في كثير من جوانبها بارتباط مسبق وارتهان شرطي بنوع وطبيعة الموقف التقليدي للكنيسة من الإسلام من جهة، وأخبار الفرسان والحجاج والمغامرين المسيحيين من جهة أخرى.

وبشكل عام، فإن صورة الإسلام ونبيه المتكونة آنذاك، قد ضمت في الوقت ذاته تصورات في منتهى الخيالية (الفانتازيا) والتوهم، هيمنت بشكل ثابت وراسخ لمدة تاريخية طويلة على عقل الإنسان الأوروبي وقلبه ومنطقه ومداركه.

ولهذا يمكننا القول منذ البداية إن التصورات الغربية المعاصرة حول دين الإسلام ونبيه لم تكون وترتسم في صفحة بيضاء خالية، ولا هي وليدة العصر ومستوحاة من احتكاك الغرب بالعالم الإسلامي في الوقت الحاضر، وإنما انعكست في مرآة قديمة مشوهة؛ إذ إن سكان أوروبا المعاصرة ورثوا عن أسلافهم من القرون الوسطى مجموعة راسخة وعريضة من الأفكار، التي لم تكن تتغير تدريجيا سوى مظاهرها الخارجية؛ تبعا لتغير الظروف في أوروبا ذاتها، وأيضًا لطبيعة علاقاتها ومواقفها المستجدة نسبيًا مع العالم الإسلامي وثقافته الحديثة.

وبناء على ذلك، فإن موضوع الساعة الخطير، كما تقول المستشرقة "زيجريد هونكه"، يحتم ضرورة الكشف عن تلك الأحكام المتجنية المتعسفة وإزالتها، وتعرية شتى المعلومات الفجة الظالمة الزائفة، التي ألصقت بالنبي محمد ﷺ وأصحابه، وإن خطورة هذا الأمر لتتضح لمن يرى ويسمع، كما تبرهن على ذلك موجات العداء الجديدة الموجهة في الغرب؛ حيث تستهدف الإسلام ونبيه وأتباعه وتكيد لهم. وهنا نرى كيف يقع الغربي فريسة معلومات مبتسرة غير موضوعية، ونقص في التفاصيل والملابسات فتكون العاقبة صيرورة الإسلام ونبي الإسلام والعرب والمسلمين، دونما سبب، مرمى الحملات الضارية المحمومة، وإن لم يكن كل ما ينسب للإسلام والمسلمين إسلاميًا

بالضرورة[٣٦].

والحق أن محور الأمر ومداره أن ذلك التصوير، المشوه الممسوخ والمقصود، المتوارث منذ القرون الوسطى، وبدرجة أقل في العصر الحديث للنبي محمد ﷺ وأنصاره، يراد له أن ينقلب إلى كره متأصل، كحالة مرضية يرزح المواطن الغربي تحت كابوسها الخانق.

لذلك فإن أبحاث شيمل حول الرسول ﷺ تهدف إلى التعريف بمكانته عند المسلمين وتصحيح الأفكار المغلوطة حوله لدى المثقف الغربي. ففي فصل مهم يحمل عنوان "تعظيم النبي" من كتابها "أبعاد التصوف الإسلامي" تشير شيمل إلى المنزلة المميزة للرسول محمد ﷺ في العالم الإسلامي، وتستشهد على ذلك بما أورده المستشرق الألماني "طور أندري"Tor Andrae)) الذي نقل بيتًا شعريًا لجلال الدين الرومي من ديوانه "مثنويه" يصور فيه كيف أن محمدًا قد ضاع في طفولته، فانفجرت مربيته حليمة بالبكاء، فجاءت المواساة تطمئنها في الكلمات التالية:

لا تحزني إنه منك لن يضيع

بل كل العالم فيه سوف يضيع[٣٧].

تعد شيمل ذلك هو شعور كل مسلم[٣٨]، وترى أن الإحساس المتيقظ بالكرامة لدى الشعوب الإسلامية واحتجاجها على تشويه صورة نبيها، الذي فاجأ الغرب، بعدما قيل قبل عدة قرون إن الإسلام قد مات وانتهى، قد وفر للغربيين، ربما مرة أن يتصوروا كيف ينظر المسلمون المتدينون إلى نبيهم محمد ﷺ[٣٩].

وتنظر شيمل إلى قول رئيس جامعة الأزهر سابقًا الشيخ "مصطفى المراغي" للكاردينال الأنجليكاني في مصر قبل سنوات بأن الإيذاء الأكبر الذي يسببه المسيحيون لأصدقائهم المسلمين بدون أن يعلموا، هو ما يصدر عن النقص التام الحاصل في فهمهم للمكانة العظيمة التي يحظى بها النبي محمد ﷺ في حياة المسلمين، وأن ذلك هو جوهر سوء الفهم؛ حيث إنه ليست هناك شخصية تاريخية أثارت الخوف والحقد والاحتقار لدى العالم المسيحي أكثر من شخصية محمد ﷺ[٤٠].

ومن جهة أخرى، تنظر شيمل إلى مسرحية دانتي "الكوميديا الإلهية"[٤١] التي أفرد فيها للفيلسوفين المسلمين ابن سينا وابن رشد مكانًا في "اللمبو"[٤٢]، ووضع نبي الإسلام محمد ﷺ في الخندق التاسع من الحلقة الثامنة في الجحيم، الذي يضم مثيري الصدامات والانشقاقات الدينية والسياسية الذين يزرعون الفتن ويحصدون الأوزار، أنها لا يعدو أن تكون مجرد تعبير عن شعور الجموع الغفيرة من مسيحيي القرون الوسطى، الذين لم يتصوروا أن تنشأ ديانة جديدة بعد المسيحية تتميز بالحيوية والنجاحات السياسية، ليس هذا فحسب، بل وسيطر أتباعها على مناطق كبيرة في حوض المتوسط كانت إلى عهد سابق تحت الحكم المسيحي[٤٣].

تقدم شيمل عبر الكلمة والمقالة والكتاب وبقناعة العالم الذي ينشد إحقاق الحق، وإزالة الخوف الذي ترسخ في العقول والقلوب صورة لنبي الإسلام مغايرة لما عهدها الغرب في تآليف القرون الوسطى أو كاريكاتور الصحافة المغرضة. فشخصية محمد ﷺ في كتابات شيمل تُعرض بوصفها تمثل "القدوة لدى المسلمين التي يجب أن يُقتدى بها كما يقتدي الإبن بأبيه. فالنبي قد كان من أول عهده المثل الأعلى للمسلمين في القول

والعمل، فحاولوا التأسي به إلى أبعد الحدود، وفي أدق التفاصيل"[٤٤]. ومن ثم تنظر شيمل إلى النبي على أنه أكبر الناس إجلالاً في الأسرة الإنسانية، الذي توجت بعثته نهاية مسيرة الوحي عبر تاريخ الأنبياء والرسل، واسمه يحمل في ذاته قوة وطاقة مباركة، وزيارة قبره في المدينة المنورة، التي تغنى في شوق إلى زيارتها كل الشعراء، تتطلع إليها أرواح الملايين من الناس[٤٥]. وهو، إضافة إلى هذا وذلك، في قلوب عامة المسلمين حبيبهم و شفيعهم الوحيد يوم القيامة؛ فقد أُرسل رحمة للعالمين، وهو بذلك يشبه السحاب الذي يرسل مطر الحياة على الأودية الجدباء، فيحيي ما كان منها قد بدا مواتا[٤٦].

ومن جهة أخرى، تنبه شيمل القارئ الغربي إلى "أن السياسي المعاصر يرى في محمد ﷺ مؤسس حضارة يرتبط فيها التسليم لله والعمل في الحياة بدون انفصال، ذلك أن الإسلام يعني التسليم لله. ويرى فيه أيضًا القائد السياسي الذي دعا إلى المواساة والأخوة"[٤٧]، ومن هنا فإن شيمل تحث هذا القارئ وتدعوه" أن يرى هذه النواحي من شخصية النبي محمد ﷺ لكي يعرف قسوة وهول الإزعاج والفزع الذي سببهما كتاب مثل "الآيات الشيطانية""[٤٨].

وتتفق شيمل مع عالم الإسلام الكندي "فيلفريد كانتويلا سميث" (Wilfred Cantwell Smith) الذي ذهب إلى الاعتقاد أن "المسلمين قد يتسامحون في أمر الاعتداء على حرمة الله؛ حيث يجد المرء كتابات إلحادية ومجالس وجمعيات عقلانية فلسفية، لكن أي إهانة لمحمد ﷺ ستخلق حتى في الأوساط الليبرالية للجماعة أو الطائفة تعصبًا ذا تشدد قوي[٤٩]. وتشير في هذا السياق إلى ملاحظة محمد إقبال الجريئة عن أهمية النبي ومكانته بالقول: "أنت قد تنكر الله، غير أنه ليس بإمكانك أن تنكر النبي"[٥٠].

وتدعو شيمل الغرب إلى ضرورة احترام معتقدات المسلمين وتطالبه بأن يتعلم كيف يتفهم المشاعر الدينية لأناس آخرين، وألا يسمح لنفسه بأن يُلَوح بتطرف أو على طريقة العصور الوسطى، بحركة اليد مستهزئًا ومتعجرفًا[٥١].

ومن ناحية أخرى، تحث شيمل القارئ الغربي غير المسلم، على الاطلاع على الآداب الإسلامية المتعلقة بحياة النبي ﷺ حتى يتسنى له أن يفهم، ربما من خلال أقوال علماء العقيدة والشعراء المسلمين العرب والفرس والأتراك والهنود والأفارقة، مدى حب المسلمين العميق لنبيهم وثقتهم الشديدة به، وكيف تمثل ذكرى مولده، في جميع البلاد الإسلامية، مناسبة عظيمة لكل مسلم ومسلمة في الشرق والغرب؛ لكي يظهر حبه له في شكل أغاني وأشعار وأذكار وصلوات، وكيف كان يعظم ويستغاث به عبر القرون، وكيف أصبح لدى المتصوفة وسيلة للخبرة الدينية، فطوروا نتيجة ذلك تعاليم ما يسمى ب"نور ما قبل الوجود" (präexistentes Licht) و"النور المحمدي" و"الفناء في الرسول"، وأعطوا محمدًا ﷺ، الذي يمثل لديهم "الإنسان الكامل" (Vollkommener Mensch)، وظيفة أقرب ما تكون إلى الكونية والإشعاعية[٥٢]، تجسدت في إشراقه مثل الفجر بين النور الإلهي وظلمة الوجود الإنساني[٥٣].

وبناءً على ذلك، توضح شيمل أن شعراء المسلمين من غير العرب لم يكلُّوا أبدا من الإتيان بألقاب جديدة ورائعة له ﷺ، وإن معظم الدواوين

الفارسية والتركية تتضمن بعد دعاء الافتتاحية دعاء للنبي ووصفا لمعراجه، وإذا ما سبح الشعراء في أشعارهم فإنهم لا يجرؤون في الغالب على أكثر من التعبير عن حيرتهم البالغة؛ حيث إن الله المحيط بكل شيء، هو أهل الحب، الذي لا يحاط به ولا يدرك كنهه، يتجلى في شتى ألوان الحياة وأشكالها، أما إن هم أرادوا أن يخاطبوا النبي في أشعارهم فإن قلوبهم تنخلع له متغنين بلوعتهم وآمالهم؛ وهنا تذكر شيمل نماذج من أولئك الشعراء مثل الخاقاني وعرفي والسنائي وغالب والرومي- وكلهم من شعراء الفرس- الذين بذلوا أفضل ما عندهم من شعر "النعت"؛ أي المدائح النبوية، كما أن القصائد التي كتبت في تركيا وإيران وأفغانستان والهند باسم "إمام العالمين"، و"أفضل الخلق"، و"النور الأبدي"، و"نجدة أمته"، كلها تعكس المشاعر الحقيقية للأمة الإسلامية(٥٤).

وتثير شيمل انتباه القارئ الغربي إلى أن هذا الرجل، الذي كثيرًا ما أهين في الغرب وشوهت صورته أكثر من أي شخص آخر، لم يقتصر مدحه على الشعراء المسلمين وحسب؛ ففي الهند انضم مجموعة من الهندوس ينافسون الشعراء المسلمين في إنتاج تركيبة من النعت في تبجيل محمد ﷺ مستخدمين المصطلحات الصوفية بحذافيرها باللغة الأردية والفارسية، بل إنه من الغريب أن أول دراسة تاريخية عن حياة محمد باللغة السندية عام ١٩١١م ألفها شخص هندوسي(٥٥).

وبوصف شيمل تكتب للقارئ الغربي فهي تبذل جهدًا كبيرًا في تقريب صورة النبي ﷺ والتعريف بمكانته عند أمته عمومًا والمتصوفة على وجه الخصوص، وذلك بهدف تصحيح الصور النمطية والأحكام المشوهة والتصورات المسبقة والموروثة لدى الإنسان الغربي عبر القرون؛ لذلك فإنها تخبرنا مستغربة بأنه "من اعتاد من رجال الغرب على صورة محمد ﷺ في العالم المسيحي التي نشأت من دوافع الكره والعداوة، ثم درس الإسلام، يندهش لما يرى من قوة التعظيم التي تخص بها التعاليم الصوفية هذا الرجل، وهو الرجل نفسه، الذي اعتاد الأوروبي أن ينظر إليه على أنه رجل سياسة- حكمة ودهاء- وفي أحسن الأحوال على أنه اقتبس من تعاليم المسيحية فأسس بذلك دين إلحاد، وحتى أحدث الدراسات عن النبي ﷺ التي تتناول حسن سيرته وعمق مطالبه الدينية لا تجد فيها أدنى إشعار بمثل تلك المحبة الصوفية التي يكنها له أتباعه"(٥٦).

"حب الرسول يجري كالدم في عروق الأمة"، هكذا استشهدت شيمل بكلام محمد إقبال، على حب المسلمين لنبيهم(٥٧)، وأوضحت أن حب النبي كان ومايزال هو القوة الفاعلة في حياتهم، سواء أكانوا من فقراء الفلاحين أم من كبار الموظفين، وأنه ﷺ حين بلغ الإسلام وجاهد من أجله حتى النصر، قد أصبح مركز قوة للمسلمين سواء في كفاحهم ضد الاستعمار الإنجليزي في الهند أو الفرنسي في أفريقيا، فمحمد ﷺ كان هو سندهم، يثقون به كلما تفكروا في مستقبلهم(٥٨).

لقد أوضحت شيمل حقيقة نبي الإسلام في صورة تود أن يستوعبها الغرب ويقدرها، وهي صورة ذات ثلاثة أبعاد(٥٩):

أولاً: إن محمدًا ﷺ يمثل الحلقة الأخيرة من سلسلة الأنبياء التي أولها آدم عليه السلام.

ثانيًا: إن حب محمد ﷺ وتعظيمه ومكانته عند

المسلمين له ميزة خاصة.

ثالثًا: إن دين محمد ﷺ هو عنوان الرسالة التي تعود إلى الصفاء الأصلي والعصمة للرسالات السماوية السابقة، وهي الرسالة الخاتمة التي أنهى الله بها مسيرة الوحي للأنبياء السابقين.

وختامًا، فإن غاية هذا المقال هو إلقاء الضوء على نماذج من المستشرقين المنصفين الذين حاولوا جهد إمكانهم إنصاف الإسلام ونبيه، وعرضهما بطريقة لم يألفها الفكر الغربي قديمًا وحديثًا، وأنهم وإن أخطأوا لم يكونوا يتعمدون ذلك، وأنهم على الرغم من اختلاف العقيدة لم يمنعهم ذلك في تناولهم للقضايا الإسلامية من تحري الموضوعية والتزام الإنصاف، وهو ما يساعد على ردم ترهات المغرضين؛ لذا فإنه كان الأولى عند الإنتصار لنبينا الكريم بعد الإساءة إليه في الغرب، إماطة اللثام عن مثل هاته المواقف الموضوعية في حقه ﷺ عوض حرق السفارات الغربية وقتل بعض العاملين فيها.

كما يبغي هذا المقال لفت انتباه الباحثين المسلمين إلى البحث في نماذج أخرى من المستشرقين المنصفين، وتقديم نموذج مغاير لعرض صورة النبي والتعريف بشخصه ﷺ من كافة الجوانب والأبعاد، مما يسهم في تصحيح صورة الإسلام ونبيه لدى غير المسلمين.

الحواشي

١ ولدت المستشرقة "أنيماري شيمل" (Annemarie Schimmel) في السابع من أبريل/ نيسان عام ١٩٢٢م بمدينة "إرفورت" (Erfurt) الألمانية من أب يعمل بالبريد، ونشأت في أسرة متواضعة. قرأت شيمل في طفولتها إحدى القصص العربية جعلتها تهب حياتها للغة العربية والتراث الإسلامي كله. وقد درست في الخامسة عشرة من عمرها اللغة العربية وصارت منذ ذلك الحين من عشاقها. وحصلت على الثانوية العامة وهي في سن السابعة عشرة. وفي سن التاسعة عشرة حصلت على درجة الدكتوراه في الدراسات العربية والإسلامية في جامعة برلين. وفي عام ١٩٤٦م حصلت على درجة الأستاذية في جامعة ماربورغ لكنها لم تعيَّن مدرسة هناك؛ لأن أساتذة الجامعة آنذاك لم يكونوا يتخيلون أن تحصل أستاذة أنثى على منصب الأستاذية. وعوضًا عن ذلك عُيّنت أستاذة لمادة مقارنة الأديان في جامعة أصول الدين بأنقرة في تركيا. فأخذت تلقي محاضراتها هناك باللغة التركية التي كانت تجيدها مع إجادتها للكثير من اللغات الأخرى مثل العربية والفارسية والأردية ومعظم اللغات الهندية والأوروبية. وفي عام ١٩٥١م حصلت على درجة الدكتوراه هذه المرة في تاريخ الأديان. وعُيّنت عام ١٩٦١م أستاذة في جامعة بون الألمانية. وبعد ذلك انتقلت إلى جامعة هارفارد الأمريكية ودرَّست فيها لمدة ٢٥ سنة. كما زارت جامعات أخرى نذكر منها جامعة كامبردج البريطانية وجامعات تركيا وإيران وباكستان. توفيت المستشرقة "أنيماري شيمل" يوم ٢٦ يناير / كانون الثاني عام ٢٠٠٢م بمدينة بون مخلفة عشرات المؤلفات والدراسات والبحوث في قضايا الفكر والتراث الإسلاميين. وللمزيد من التفصيل انظر:

- Annemarie Schimmel, Morgenland und Abendland : Mein west-östliches Leben, Verlag CH. Beck, München 2002
- Annemarie Schimmel, Spiegelungen des Islam. Die Grande Dame der Orientalistik im Gespräch mit Felizitas von Schönborn, Berlin: Eq, 2002
- Hartmut Bobzin und Navid Kermani, Auf den Spuren der Muslime. Mein Leben zwischen den Kulturen. Herausgegeben von: Hartmut Bobzin und Navid Kermani, Verlag Herber Freiburg im Freisgau, 2002

2- Annemarie Schimmel, Gewänder Gottes, herausgegeben von Siegfried Raeder, Tübingen: Mohr, 1993, S. 51

3- A. Schimmel,...Und Muhammad ist sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit. Diedrichs Verlag, 1981.

4- A. Schimmel,...Und Muhammad ist sein Prophe, S.4

5- Alma Giese und J. Christoph Bürgel, Gott ist schön und liebt die Schönheit, Festschrift für Annemarie Schimmel zum 7. April 1992, dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen. Europäischer Verlag der Wissenschaften, Bern 1994, S. 14

٦- أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ، ترجمة خاف محمد الجراد، عالم المعرفة، ع. ٢١٥، التاريخ، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م الكويت، ص. ٦٩.

٧- قارن بين أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص. ٦٩، و

- A. Schimmel, Der Islam, Eine Einführung, Philipp Reclam Jun, Stuttgart, 1990, S. 7

٨- قارن بين محمد سبيلا، "الحوار بين الإسلام والمسيحية، العوائق وشروط الإمكان، حوار العرب، مجلة فكرية ثقافية شهرية تصدرها مؤسسة الفكر العربي، السنة الثانية، ع. ١٥، فبراير ٢٠٠٦، ص. ١٠، ١١ و

- A. Schimmel, Die Zeichen Gottes, Die religiöse Welt des Islam, Verlag C.H. Beck München, 1995, S. 14

9 - A. Schimmel,... Und Muhammad ist sein Prophet, S. 7

١٠- أكبر عدد من المؤلفات في تاريخ الإسلام في أوروبا القرون الوسطى خصوصًا في القرن الحادي عشر والثاني عشر للميلاد كان قد ألف حول السيرة الشخصية للنبي محمد ﷺ، وضمن هذا السياق ظهر نوع من القصائد، تتضمن بصورة أو بأخرى شيئًا عن حياة النبي، انظر: أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص. ٧٨.

11- A. Schimmel, West-östliche Annäherungen-Europa in der Begegnung mit der islamischen Welt. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, 1995, S.11

١٢- ثابت عيد، أنيماري شيمل، نموذج مشرق للاستشراق، تقديم محمد عمارة، دار الرشاد، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م، ص. ٦٣.

١٣- "أبولون" يعد عند الإغريق إلها لكل ما هو خير وجميل، مثل حفظ واحترام القانون وإسعاد الناس، والتخفيف عن ذوي الضمائر المعذبة، كان إلها للرماة وللطب، ويستغاث به في كثير من المدن، لاسيما في دلفي حيث كان وحيه يكشف الإرادة الإلهية للكهنة الذين يؤدونها للناس، وكان أيضا إله الموسيقى والشعر ورئيس ربات الشعر، ورأى الفيلسوف نيتشه أن الإله "أبولون" يمثل الحكمة والتعقل والتفكير، انظر: معجم الأساطير اليونانية والرومانية، إعداد سهيل عثمان وعبد الرزاق الأصفر، وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٨٢م، ص. ٢٤.

١٤- "تروفونيوس" هو ابن الإله "أبولون"، تروي الأسطورة أنه اشترك مع زوج أمه آغاميد في بناء معبد "أبولون" في دلفي وسواه، لكن زوج الأم غدر به وقتله فابتلعته الأرض ثم أصبح مؤلها، ولختص بمهبط وحي في بيوتيا؛ حيث تقيم روحه في نفق أو كهف يدخله المستشيرون فيقدمون قرابينهم، ثم ينامون على أمل أن يتلقوا وحي هذا الإله الأرضي، المرجع السابق، ص ٢١١.

١٥- ظهرت "أغنية رولاند" حوالي ١١٢٠م، وهي قصيدة غنائية فرنسية، طُورت وعُدلت مرات عديدة فكان شكلها الأكثر اكتمالا مع تحرير اكسفورد حوالي ١١٧٠م، تقوم موضوعاتها التاريخية على سرد الحكايات البطولية حول حروب كارل العظيم أو الكبير، بطل هذه الملحمة الغنائية، الذي يجسد الشجاعة الوطنية، قارن بين أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص. ٧٦، ٧٧ و

Siegrid Hunke, Allah ist ganz anders- Einhüllung von 1001 Vorurteile über die Araber, München, SKD Bavaria 2002, S. 46. Annenmarie Schimmel, Die Aneignung arabischer Literatur in der deutschen Klassik und Romantik, S. 135

١٦- قصائد "Chansons de geste" هي من قصائد الشعر الحماسي الفرنسي المبكر التي أنشدت من القرن الحادي عشر حتى القرن الرابع عشر، قارن بين ثابت عيد، أنيماري شيمل، نموذج مشرق للاستشراق، ص. ٦٢ و

A. Schimmel, West-östlische Annäherungen, S.12

١٧- أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص. ٧٣.

١٨- نفس المرجع ونفس الصفحة.

١٩- الكاردينال هو عضو أعلى هيئة في الكنيسة الكاثوليكية، وهو دون مرتبة البابا مباشرة، يساعد الكرادلة البابا في إدارة الكنيسة عالميا، وهو بمنزلة مجلس استشاري له، وهم الذين يختارون البابا ومنهم ينتخب، أما عددهم فهو ٨٥ كردينالا، انظر: أليكسي جورافسكي،

الإسلام والمسيحية، هامش ص، ٧٤.

٢٠- قارن بين ثابت عيد، أنيماري شيمل، نموذج مشرق للاستشراق، ص، ٥٨ و

- A. Schimmel, West-östliche Annäherungen, S. 11. L. Gardet, Islam, Religion et communaute`, Paris 1967, S. 408

٢١- أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص، ٧٧.

٢٢- تشير المستشرقة "زيغريد هونكه" أن وصف النبي بالشيطان هو تعبير عرفه الغرب عن طريق الإنجليزي "وليام" من مدينة "سالسبري" الذي تحدث عن أولئك الناس الذين استقروا خلف جبال البرانس في قرطبة، التي كانت مقر سلطان عبدة الشيطان، ومحضري أرواح الموتى والسحر، وأصحاب التعاويذ وأعمال السحر الأسود، والذين حذقوا هذا الفن واستحوذ عليهم الشيطان، تحرسهم فيالق من زبانية الشياطين، وقد رتعت أقدامه قرابين بشرية يذبحها قربانا وزلفى له. قارن بين ثابت عيد، أنيماري شيمل، نموذج مشرق للاستشراق، ص، ٦٢، ٦٤ و

- Siegrid Hunke, Allah ist ganz Anders, S. 11

٢٣- قارن بين ثابت عيد، أنيماري شيمل نموذج مشرق للاستشراق، ص، ٦٤، و

- A. Schimmel, Der Islam, Eine Einführung, S. 9. A. Schimmel, West-östliche Annäherungen, S. 12. Siegrid Hunke, Allah ist ganz Anders, S. 46

24 - A. Schimmel, Der Islam, Eine Einführung, S. 7

٢٥- تستغرب المستشرقة الألمانية "زيغريد هونكه" كيف تدعي جريدة ألمانية أن المسلمين اشتقوا من اسم محمد اسما لهم هو "المحمديون"، وكيف لم تنشر تلك الجريدة أي استنكار لأي قارئ يعترض على تلك المغالطة الواضحة، ولم تذكر الكاتبة اسم الجريدة الألمانية وإنما أشارت إلى تاريخ إصدارها وهو ٦ يناير ١٩٩٠م، انظر:

- Siegrid Hunke, Allah ist ganz anders., S. 12

26- Siegrid Hunke, Allah ist ganz anders, S. 11-12. A. Schimmel, West-östliche Annäherungen, S. 51

٢٧- إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، ط ٢، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩١م، ص، ٩٠.

28- A. Schimmel,... Und Muhammad ist sein Prophet, S.6

٢٩- محاكمة الغرب، حوار مع عميدة الاستشراق الألماني: البروفيسورة أنيماري شيمل عن أوهام الغرب عن الإسلام، أجرى الحوار الباحث ثابت عيد، شيمل نموذج مشرق للاستشراق، ص، (١٠).

30- A. Schimmel,...Und Muhammad ist sein Prophet, S. 5. A. Schimmel, Der Islam, Eine Einführung, S. 8

31- A. Schimmel,... Und Muhammad ist sein Prophet, S. 5

32- Ibid, S. 5-6

33- Ibid, S. 5-6

34- Le Gai Eaton, Der Islam, Diederichs, 1987

35- A. Schimmel,... Und Muhammad ist sein Prophet, S. 6

36- Siegrid Hunke, Allah ist ganz anders, S. 9

قارن ذلك ب: عبد الهادي هوفمان، بين شتى الاتجاهات، ترجمة غريب محمد غريب، مؤسسة بافاريا ألمانيا، ط١، ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م، ص، ٤٠.

٢٧- قارن بين:

- Tor Andrae, Die Person Muhammads in Lehre und Glaube seiner Gemeinde, 1918, S.

- A. Schimmel, Mystische Dimension des Islam, Die Gesch-ichte des Sufismus, Mit zahlreichen Abbildungen, Insel Verlag, Erste Auflage, Frankfurt am Main und Leipzig, 1995, S. 243

38- A. Schimmel, Mystische Dimension des Islam, S. 244

39- A. Schimmel,... Und Muhammad ist sein Prophet, S.7

40- Ibid, S.7

٤١- حسن عثمان، "الكوميديا الإلهية"، دار المعارف مصر، ١٩٥٥م، ص، ٢٧١، وقد حذف الكاتب في تعقيبه على الأنشودة الثامنة والعشرون أبيات وجدها غير جديرة بالترجمة، وصف بها دانتي النبي، وقد أخطأ خطًا جسيمًا؛ حيث تأثر بما كان سائدا في عصره بين العامة أو في المؤلفات، وقارن ذلك ب: أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، هامش ص، ٦٧ و

- A. Schimmel, West-ötliche Annäherungen, S.34

٤٢- "اللمبو" في "الكوميديا الإلهية" هو ميناء جهنم أو

مقالات

المدخل إليها، وهو مقر عظماء العالم القديم، الذين ماتوا قبل ظهور المسيحية، ومقر من ماتوا ولم ينالوا التعميد المسيحي، انظر: أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، هامش ص. ٦٧

43- A. Schimmel,... Und Muhammad ist sein Prophet, S.7

٤٤- من أدق التفاصيل التي أشارت إليها شيمل حيث يتأسى فيها المسلمون بنبيهم طريقة اللباس، وقص اللحية، وصغائر أعمال الوضوء، ونوع الطعام الذي يحبه أو ينفر منه. قارن بين:

- A. Schimmel, Mystische Dimension des Islam, S. 244. A. Schimmel,... Und Muhammad ist sein Prophet, S. 6-8

45 - A. Schimmel,... Und Muhammad ist sein Prophet, S. 6. A. Schimmel, Mystische Dimension des Islam, S. 248

٤٦- تشير شيمل إلى أن هذا التشبيه كثيرا ما يورده الشعراء الهنود والأتراك والفرس كلما تغنوا بالنبي ﷺ. قارن بين أنيماري شيمل، جغرافية الشعراء، سلسلة محاضرات مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي: رقم ٢، لندن، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، ص ٦٤ و

- A. Schimmel,... Und Muhammad ist sein Prophet, S. 6. A. Schimmel, Mystische Dimension des Islam, S. 247

47- A. Schimmel,... Und Muhammad ist sein Prophet, S. 6

48- Ibid, S. 6

49- Ibid, S. 8

٥٠- قارن بين: أنيماري شيمل، أسرار العشق المبدع في كتابات محمد إقبال، المحاضرة الخامسة، في سلسلة محاضرات مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، تقديم الشيخ أحمد زكي يماني، لندن، نونبر ١٩٩٦م، منشورات الفرقان رقم ٢٩، ص. ١٨ و

- A. Schimmel, The Place of the Prophet in Iqbal's Thought, 1962. A. Schimmel, Mystische Dimension des Islam, S. 258

51- A. Schimmel,... Und Muhammad ist sein Prophet, S.6

52- A. Schimmel, Mystische Dimension des Islam, S. 244-247. A. Schimmel, ... Und Muhammad ist sein Prophet, S. 8

53 - A. Schimmel, Mystische Dimension des Islam, S. 548

54- A. Schimmel, Mystische Dimension des Islam, S. 257

٥٥- أشارت شيمل إلى أن اسم ذلك الكاتب هو "لالخاند اجاكتياني" ومؤلفه يحمل عنوان:" محمد رسول الله" وقد رأينا تلك الرباعية للشاعر الهندوسي التي صدرت بها شيمل كتابها عن حياة الرسول الذي يحمل عنوان"...ومحمد رسول الله". انظر:

- A. Schimmel, Mystische Dimension des Islam, S. 257, 443-444

56- Ibid, S. 35-36

٥٧- أنيماري شيمل، أسرار العشق في كتابات محمد إقبال، ص. ١٩

58- A. Schimmel, Mystische Dimension des Islam, S. 258

59- A.Schimmel, ...Und Muhammad ist sein Prophet, S.8. A. Schimmel, Mystische Dimension des Islam, S. 245-258

لائحة المصادر و المراجع

العربية:

- إدوارد، سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، ط ٢، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩١م.
- جورافسكي، أليكسي، الإسلام والمسيحية، ترجمة خاف محمد الجراد، عالم المعرفة، ع. ٢١٥، الكويت التاريخ، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
- سبيلا، محمد ، "الحوار بين الإسلام والمسيحية، العوائق وشروط الإمكان، حوار العرب، مجلة فكرية ثقافية شهرية تصدرها مؤسسة الفكر العربي، السنة الثانية، ع. ١٥، فبراير ٢٠٠٦م.
- شيمل، أنيماري ، أسرار العشق المبدع في كتابات محمد إقبال، المحاضرة الخامسة، في سلسلة محاضرات مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، تقديم الشيخ أحمد زكي يماني، لندن، نونبر ١٩٩٦م، منشورات الفرقان رقم ٢٩.
- جغرافية الشعراء، سلسلة محاضرات مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي: رقم ٢، لندن، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- عبد، ثابت، شيمل نموذج مشرق للاستشراق، تقديم محمد عمارة، دار الرشاد، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

- معجم الأساطير اليونانية والرومانية، إعداد سهيل عثمان وعبد الرزاق الأصفر، وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٨٢م.
- هوفمان، عبد الهادي، يين شتى الاتجاهات، ترجمة غريب محمد غريب، مؤسسة بافاريا ألمانيا، ط١، ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م.

الأجنبية:

- Alma Giese und J. Christoph Bürgel, Gott ist schön und liebt die Schönheit, Festschrift für Annemarie Schimmel zum 7. April 1992, dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen. Europäischer Verlag der Wissenschaften, Bern 1994
- Annemarie Schimmel, Der Islam, Eine Einführung, Philipp Reclam Jun, Stuttgart, 1990
- Die Aneignung arabischer Literatur in der deutschen Klassik und Romantik
- Die Zeichen Gottes, Die religiöse Welt des Islam, Verlag C.H. Beck München, 1995
- Gewänder Gottes, herausgegeben von Siegfried Raeder, Tübingen: Mohr, 1993
- Mystische Dimensionen des Islam, Die Gesch-ichte des Sufismus, Mit zahlreichen Abbildungen, Insel Verlag, Erste Auflage, Frankfurt am Main und Leipzig, 1995
- The Place of the Prophet in Iqbal's Thought, 1962
- Und Muhammad ist sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit. Diedrichs Verlag, 1981
- West-östliche Annäherungen-Europa in der Begegnung mit der islamischen Welt. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, 1995
- Le Gai Eaton, Der Islam, Diederichs, 1987
- L. Gardet, Islam, Religion et communaute`, Paris 1967
- Tor Andrea, Die Person Muhammads in Lehre und Glaube seiner Gemeinde, 1918
- Siegrid Hunke, Allah ist ganz anders-Einhüllung von 1001 Vorurteile über die Araber, München, SKD Bavaria 2002



تجديد المذهب المالكي ببلاد المغرب من قيام الدولة الفاطمية إلى حدوث القطيعة الزيرية

(٢٩٦-٤٤٣هـ/٩٠٩-١٠٥١م)

أ. نوار نسيم
قسم التاريخ جامعة الجزائر ٢

تجديد المذهب المالكي ببلاد المغرب من قيام الدولة الفاطمية إلى حدوث القطيعة الزيرية

شهد التاريخ الإسلامي حقبًا من الظهور والإشراق، على إثر فترات من الجمود والأفول، وبينما كان السلف يعدون العلم طريقًا للعمل، إذا بالكثير من الخلف يتخذونه طريقًا للخصومات والجدل، وإذا كان السلف قد شغفوا بالإتباع وتحري السنن، فإن كثيرًا من الخلف قد مالوا إلى الابتداع وهجران الأثر، إلى غير ذلك من الشوائب التي جعلت الفرق شاسع بين منهج السلف والخلف، كما حدث ببلاد المغرب إبان حكم الفاطميين؛ حيث حملت المالكية على عاتقها الوقوف في وجه التيار الإسماعيلي[1] الذي أراد دعاته إلزام المغاربة به بالقوة وقهر السلطان لا بالحجة والبيان، فضربوا لأجل ذلك أسوأ مثال في التضييق على المسلمين والتنطع في الدين بغير مقتضى الشريعة، ولمّا كان المذهب المالكي -كمدرسة فقهية أصيلة- يمثل الاتجاه السني ببلاد المغرب فلم يسع أعلامه البقاء دون حراك، فقاموا بجهود كبيرة وأعمال جليلة في سبيل الحفاظ على الهُوية المغربية الأصيلة وصيانة عقيدة المغاربة وحماية مذهبهم.

لقد قامت دول شيعية لم تتبع الإمام في شيء من مبادئه السياسية[2]، ولم تختلف في شيء عن الدول السنية التي وصفها الشيعة بالغصب والعدوان كالخلافتين الأموية والعباسية؛ ذلك أن هذه الدول لم تحمل تصورًا سياسيًا أو اقتصاديًا أو اجتماعيًا مختلفًا عن التصور الأموي أو العباسي، وكانت في وضعها السياسي أو الطبقي متماثلة مع التجارب السنية أكثر من التزامها بالنظريات الشيعية[3]،

وظهرت الدولة الفاطمية سنة (٢٩٦هـ/٩٠٩م)، ولم يتحقق شيء من العدل، وهكذا لا تكاد تختلف الدول الشيعية عن نظيراتها السنية في شيء من حيث قيام الحكم على الغلبة والاستئثار بالأموال واصطناع الحاشية واتخاذ البطانة والتسلط على رقاب العباد[4]، ربما افترقت عنها فقط في بعض المظاهر الشكلية كإقامة الأضرحة والاحتفالات بالمناسبات الشيعية، بل ربما خلع بعض حكام

الشيعة على أنفسهم صفات غيبية تثير النفور لدى الرعية أكثر مما تثير عندهم المهابة والاحترام[٥].

لقد لحقت عوامل الضعف والوهن بالمذهب السني عقب حكم الخليفة العباسي المتوكل على الله (٢٣٢-٢٤٧هـ/٨٤٧-٨٦١م)؛ ذلك أن المد الشيعي بلغ أوجه خلال القرن ٤هـ/١٠م، الأمر الذي أفقد الخلافة العباسية الكثير من سيطرتها وسطوتها، حتى نستطيع «أن نطلق عليه عصر انتصار الشيعة»[٦]، يقول الذهبي: «فلقد جرى على الإسلام في المائة الرابعة بلاء شديد بالدولة العبيدية بالمغرب، وبالدولة البويهية بالمشرق، وبالأعراب القرامطة»[٧].

لقد كان التجديد دائمًا وخلال التاريخ الإسلامي يطرح بمعنى التطهير، تطهير الدين وإزالة كل ما تراكم عليه من سمات ومظاهر طمست جوهره وشوهت حقيقته، وتقديمه في صورته الأصلية النقية الناصعة، وذلك بإعادة الدين بنصوصه وقواعده ومناهج الفهم والاستنباط فيه إلى حالته الأولى التي أنزله الله عزّوجلّ عليها، فالمطلوب من التجديد إذًا أن يعيد للمسلمين صفاء دينهم بصورته النقية الخالصة لحظة بدايته الأولى، وهذا يتطلب تصحيح عقائد المسلمين مما علق بها من مظاهر الشرك الخفي والاتجاه البدعي والتصور الخرافي، كما يستوجب كذلك تصفية منابع الشريعة الإسلامية من تحريف الجاهلين وانتحال المبطلين وتأويل الغالين، وعليه فإن بلاد المغرب لم تكن في حاجة ماسة للتجديد إلا بعدما قامت بها الدولة الفاطمية؛ ذلك أن فقهاء الجيل الثاني من المالكية من تلامذة سحنون بن سعيد التنوخي لم تكن لهم طريقة في الجدل قائمة، ولا سلكوا مسلك علم الكلام في العقائد بالتفصيل والتعليل، وإنما كان منهجهم منهج المالكية الأولى المتمسكين بطريقة السلف الصالح في الأخذ بظواهر النصوص مع الابتعاد عن التأويل والاستدلال بالمقدمات النظرية، إلى أن داهمهم المذهب الإسماعيلي الجانح نحو الاستدلال المنطقي والمعتمد على التأويل الباطني[٨].

إن التزام المغاربة بالاتجاه السني والمتمثل في المذهب المالكي على نحو من الوسطية والاعتدال، أتاح لفقهاء المالكية أن يكونوا على مر التاريخ مهيئين للحفاظ على الدين ومستعدين لتجديد أمره، وهو العمل الذي لا يمكن أن ينهض به المتطرف، كما لا يمكن أن ينهض به غير الملتزم لارتباط سلوكهما بالهدم دون البناء؛ ذلك أن كل تجديد ينطلق من أصول السلف، ويعتمد منهجهم وأساليبهم في التجديد، ويستوعب مقاصدهم ليضيف إليها ما يتفق وتحديات عصره هو تجديد صحيح، وأما التجديد الذي يتنكر لأصول السلف وقواعدهم في الفهم، ويعتمد مناهج وفلسفات بعيدة عن منهج الوحي المعصوم فهو تجديد باطل منحرف محكوم عليه وعلى أصحابه بالضلال[٩]. ومن طبيعة المغاربة أن يميلوا إلى التجديد بصورة متزنة، ويكاد يكون تصور التجديد مقترنا عندهم بالاتباع الذي يعني لهم الوقوف وسطًا بين التقليد والابتداع[١٠].

لا يزال مصطلح التجديد يثير نفورًا عند كثير من الباحثين؛ وهذا لما تضمنه هذا المصطلح من إيحاء يخدش فيما يعتقدون ثوابت لا ينبغي أن تمس، ولما يخشى أن يؤول إليه الأمر من فتح باب -في الدين- يصعب بعد ذلك إغلاقه في نظر بعض المتحفظين، ولأجل هذا أصبح مصطلح التجديد سيء السمعة والصيت وغدًا مثيرًا للشبهة

والحذر[11]؛ في حين أن مصطلح التجديد لا يعني -بأي حال من الأحوال- إعادة النظر في الأسس والمفاهيم أو التهوين من جهود واجتهادات السابقين، بقدر ما يحمله -هذا المصطلح- من معاني التصفية في الثوابت والمعتقدات، والاجتهاد في النوازل والمستجدات؛ ذلك أن التجديد لا يقع في الأركان ولا يتناول أصول الأحكام، بل ينصب على الفروع الفقهية والحوادث الظرفية التي تعترض سبيل الإنسان دون إنكار للحاضر وإهمال للواقع، والحقيقة أن تحديد المراد من مصطلح التجديد سيزيل -حتمًا- الكثير من التوجس والاحتياط بل والغموض الذي يحوم حول هذا المصطلح وماهيته.

١- تعريف التجديد: يرتبط تعريف التجديد بمفهوم الاجتهاد[12] - الذي يعني بذل غاية الوسع في استنباط الحكم الشرعي- ذلك أن بينهما عموما وخصوصًا وجهي، فالتجديد أعم وأوسع من الاجتهاد بالنظر إلى موضوعه؛ لأنه غير متعلق بفرع معين من المعارف الإسلامية؛ حيث إن التجديد يتسع ليشمل كل ما يندرج تحت اسم الدين من العقيدة والفقه والتفسير والأخلاق وغيرها بإحياء معالمها وتصحيح ما يطرأ عليها من التبديل، أما الاجتهاد فميدانه الأحكام العملية المندرجة تحت مسمى الفقه فقط، كما أن التجديد أخص من الاجتهاد بالنظر إلى تعلق الثاني بالوقائع المتعلقة بالمشاكل المتجددة للإنسان، فالاجتهاد إذًا جزء من التجديد وهو أحد معانيه[13].

أ- التجديد لغة: تجمع الكتب اللغوية على أن أصل كلمة التجديد من فعل جد يجد فهو جديد وهو خلاف القديم، وجدّد فلان الأمر وأجده واستجده إذًا أحدثه[14]، فالتجديد لغة هو وصل ما انقطع من المعهود وإعادته إلى حالة الفاعلية بعد أن أدركه البلى على مرور الزمن فاحتاج إلى من يعيده إلى حالته الأولى التي كان عليها.

- التجديد في القرآن الكريم: لم تأت في القرآن الكريم كلمة التجديد ولا أحد مشتقاتها باستثناء لفظ جديد، إلا أن القرآن الكريم لا يخلو من التعبير عن التجديد ومن أهم تلك المعاني التي تساهم في تحديده وتفسيره ألفاظ: الإصلاح والإحياء، ولا شك أن ورود مثل هذه الألفاظ سيفيد في استجلاء معنى التجديد اللغوي والاصطلاحي[15]:

- يقول الله عزّوجلّ: ﴿ وَقَالُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمٗا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ خَلۡقٗا جَدِيدٗا ﴾ [16]، فمن الآية يتضح أن تجديد الخلق هو بعثه وإحياؤه، وهذا المعنى يتكرر في قوله عزّوجلّ: ﴿ وَقَالُوٓاْ أَءِذَا ضَلَلۡنَا فِي ٱلۡأَرۡضِ أَءِنَّا لَفِي خَلۡقٖ جَدِيدِۭۚ ﴾ [17].

- **التجديد في السنة النبوية:** أما في السنة النبوية فقد استعمل الفعل جدّد المشتق من كلمة التجديد في بعض الأحاديث، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: (إن الإيمان ليخلق في جوف أحدكم كما يخلق الثوب الخلق فاسألوا الله أن يجدد الإيمان في قلوبكم)[18]، ويشير الحديث إلى عملية تجديد الإيمان في القلب؛ ذلك أنه لا يستمر على حاله بل هو ينقص ويخلق، فوجه النبي صلى الله عليه وسلم المؤمنين إلى أن يسألوا الله عزّوجلّ أن يجدد لهم إيمانهم فيعود إلى مثل حالته الأولى، وهو نفس المعنى الذي يتكرر في قوله صلى الله عليه وسلم: (جددوا إيمانكم، قيل: يا رسول الله وكيف نجدد إيماننا؟ قال: أكثروا من قول لا إله إلا الله)[19].

ب- التجديد اصطلاحًا: تنوعت عبارات

العلماء وتعددت صيغهم في تعريف التجديد لكنها لم تخرج عن محاور ثلاثة[٢٠]:

١- إحياء ما انطمس من معالم السنن ونشرها بين الناس وحملهم على العمل بها.

٢- تطهير الدين من البدع والمحدثات وطمس معالم الجاهلية فيه.

٣- تنزيل الأحكام الشرعية على ما يجدّ من الوقائع والأحداث.

وعليه، فإن من مجموع هذه المحاور يمكن صياغة تعريف جامع مانع يكون تجديد الدين فيه بمعنى: إحياء وبعث ما اندرس من هداية الدين وبيان حقيقته وأحقيته، وتخليصه من البدع والمحدثات، وتنزيله على واقع الحياة والمستجدات.

لقد امتلك التجديد قلوب وعقول جمهور علماء الإسلام «بدافع من الطبيعة الحيوية للدين نفسه»[٢١]؛ ذلك أن التجديد في الفقه والعقيدة حاجة تحتمها طبيعة هذا الدين، وتفرضها الخصائص التي خص الله عزّوجلّ بها الشريعة الإسلامية، تلك الخصائص التي تكفل لهذه الشريعة الدوام والبقاء والصلاحية لكل زمان ومكان وإنسان، وحيث إن من سنة الله عزّوجلّ في خلقه أن يبتعدوا عن هدي الوحي، وتضعف فيهم أنوار النبوة بقدر تقادم الزمان وتباعده، فقد اقتضت حكمته عزّوجلّ أن يعوض الأمة عن الأنبياء والمرسلين بالمجددين والمصلحين، فيحيوا الدين في الناس بعد موات ويوقظوا الأمة من سبات وينفضوا عن الدين ركام البدع والمحدثات، قد وردت بهذا الأخبار وتواترت، وصحت به الآثار وتوافقت، يقول النبي صلى الله عليه وسلم: (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الجاهلين وانتحال المبطلين وتأويل الغالين)[٢٢]، وهذا إخبار منه صلى الله عليه وسلم بصيانة العلم وحفظه وعدالة ناقليه، وأن الله عزّوجلّ يوفق لهذا الدين في كل عصر العدول الذين يحملونه، وينفون عنه التحريف والانتحال والتأويل، وهذا لا يعني كون بعض الفساق يعرف شيئًا من العلم، فإن الحديث إنما هو إخبار بأن العدول يحملونه لا أن غيرهم لا يعرف شيئًا منه[٢٣].

والجدير بالذكر هنا أن كلمة التجديد -بمعناها الاصطلاحي-لم ترد إلا في حديث واحد رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)[٢٤]، وهذا الحديث مما اتفقت كلمة جميع الحفاظ على صحته[٢٥]، كما أشار إلى ذلك الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ/٨٥٥م) في روايته له -من طرق عنه-؛ إذ قال: (إن الله يقيض للناس في رأس كل مئة من يعلمهم السنن، وينفي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الكذب)[٢٦]، وأهم ما يشير إليه الحديث ذلك التواصل الذاتي والاستمرارية في الأمة بالعودة إلى أصول دينها والتفاعل مع مبادئ ومقاصد شريعتها في حركة الحياة فكرًا ونظامًا[٢٧].

يعد هذا الحديث إحدى البشائر بحفظ الله عزّوجلّ لهذا الدين مهما تقادم عليه الزمان، وبكفالته سبحانه إعزاز هذه الأمة ببعثة المجددين والمصلحين الذين يحيون فيها رسوم الدين القويم، وأن هذا البعث والإحياء يكون كل قرن من الزمان، وإن كانت هذه أخبارا يقينية صدرت عن الذي لا ينطق عن الهوى، ولابد أن تتحقق كما أخبر إلا أنها تحمل في مضمونها تكليفًا واستنهاضًا لهمم

المسلمين بوجوب السعي الدائم لإصلاح الدين، وهذه من سنن الله عزّوجلّ في ترتيب المسببات على الأسباب؛ وفيما يلي شرح لألفاظ الحديث:

- **(إن الله يبعث لهذه الأمة)**: أما البعث فهو الإرسال، ومعنى إرسال العالم المجدد تأهله للتصدي لنفع الأنام وانتصابه لنشر الأحكام؛ وأما الأمة فهي كل جماعة يجمعهم أمر ما، إما دين واحد أو زمان واحد أو مكان واحد، ويحتمل هنا أن يكون المراد بالأمة أمة الإجابة، كما يمكن أن تكون الأمة أمة الدعوة[٢٨].

- **(على رأس كل مائة سنة)**: الرأس في اللغة يمكن أن يراد به أول الشيء، كما يمكن أن يراد به آخره[٢٩]، وعليه فقد جرى بين العلماء خلاف حول تحديد رأس القرن وقتًا لبعثة المجدد، فهذا أبو السعادات مجد الدين بن الأثير (ت ٦٠٦هـ/١٢٠٩م) والسيوطي (ت ٩١١هـ/١٥٠٥م) وغيرهما ذهبا إلى أن المجدد هو الذي انقضت المائة وهو حي مشهور يشار إليه بالعلم والفضل ونصرة الدين وقمع أعدائه، فجعلا من بقاء المجدد حيًا بعد انقضاء المائة شرطًا لتحقق صفة التجديد عليه، والحقيقة أن هذا الشرط لا يستند إلى دليل شرعي[٣٠]، والراجح أن التجديد برأس القرن تقريبي؛ وذلك «لأنه من المعلوم من موارد الشريعة أن هذه الأمة أمة أمية لا تعنى كثيرًا بالتحديد والتدقيق في مثل هذه المسائل»[٣١]، يقول شرف الدين الطيبي (ت ٧٤٣هـ/١٣٤٢م): «تخصيص الرأس إنما هو لكونه مظنة انخرام علمائه غالبا، وظهور البدع، وخروج الدجالين»[٣٢].

- **(من يجدد لها دينها)**: إن تجديد الدين -الذي نص عليه الحديث- يقع في علاقة الأمة بالدين وفكرها المتفاعل مع نصوصه وليس في الدين نفسه؛ ذلك أن هناك دين وتدين، أما الدين فهو المنهج الإلهي الذي بعث الله عزّوجلّ به رسوله صلى الله عليه وسلم، وأنزل لأجله كتابه لينظم به علاقة الإنسان بربه وعلاقة الناس بعضهم ببعض، والدين بهذا المفهوم من حيث أسسه وأصوله ثابت لا يقبل التغيير ولا التبديل، أما التدين فهو الحال التي يكون عليها الناس في علاقتهم بالدين فكرًا وشعورًا عملاً وأخلاقًا، وفي هذا المعنى يقال: فلان ضعيف الدين أو قويه، حسن الإسلام أو سقيمه، وهذه الحال هي التي يقع عليها الإصلاح والتغيير وتقبل التجديد والتطوير[٣٣].

٢- شروط المجدد وصفاته: نظرًا لأهمية هذه الوظيفة السامية -وهي تجديد الدين- فإن العلماء استنبطوا من كمالات المجددين وأخلاقهم وجهادهم جملة من الشروط والصفات التي ينبغي أن تتحقق في من يكرمه الله عزّوجلّ بأداء هذه المهمة الإسلامية الرفيعة، ويمكن حصر تلك الشروط والصفات فيما يلي[٣٤]:

- **الشرط الأول**: أن يكون المجدد معروفًا بصفاء العقيدة وسلامة المنهج.
- **الشرط الثاني**: أن يكون عالمًا متبحرًا في علوم الشريعة بل ينبغي له أن يكون ممن بلغ رتبة الاجتهاد المطلق.
- **لشرط الثالث**: أن يشمل تجديده ميداني الفكر والسلوك في المجتمع.
- **الشرط الرابع**: أن يعم علمه ونفعه، وكذا إرشاده أهل عصره.

٣- دور القيروان في تجديد المذهب المالكي:

عرفت القيروان خلال فترة ازدهارها رواج العديد من الأفكار العقدية، وحدث فيها مثل ما حدث في بلاد المشرق من وجود المذاهب الكلامية المختلفة إلى جوار مذهب أهل السنة والجماعة[٣٥]، ومن ذلك مذهب الخوارج[٣٦] الذي ظهر مع بداية الحركة الفكرية بالمنطقة، والذي تمكن أهل السنة والجماعة من القضاء عليه في القيروان. في حين وجدت بعض الآراء التي أثيرت في بلاد المشرق بشأن المسائل الكلامية صدى لها في القيروان، كمسألة خلق القرآن الكريم وحرية الإرادة وصفات الله عزَّوجلَّ ورؤيته في الآخرة وغيرها من القضايا العقدية، وأفضى هذا الوضع إلى حدوث نشاط كبير في حركة المناظرات والتأليف بحيث زاد عدد المتكلمين المنتسبين إلى أهل السنة والجماعة وحدهم عن الثلاثين عالمًا خلال القرن ٤هـ/١٠م[٣٧].

لقد ظلت القيروان أهم مركز ثقافي وفكري ببلاد المغرب إلى منتصف القرن ٥هـ/١١م؛ ذلك أنها كانت معقل أهل السنة من المالكية الذين أبوا الخروج منها أيام الدولة الفاطمية لأجل تثبيت العامة بها على الاتجاه السني[٣٨]، يقول القاضي عياض (ت ٥٤٤هـ/١١٤٩م): «كان أهل السنة بالقيروان أيام بني عبيد في حالة شديدة من الاهتضام والتستر كأنهم ذمة تجري عليهم في أكثر الأيام محن شديدة»[٣٩]؛ إلا أن هذه الحال لم تمنع المالكية من أن يكون لهم انتاج تأليفي غزير ساهم بشكل كبير في تدعيم التوجه المالكي بكامل بلاد المغرب، وإن كان الجانب العقدي من دور القيروان كحاضرة للفكر السني أقل أهمية من نظيره الفقهي؛ حيث لم تبلغ في درجتها مستوى تطور الدراسات الفقهية من ناحية النضج والصلابة والثراء التشريعي[٤٠].

يصعب تقرير دور القيروان في نشر العقيدة الأشعرية[٤١] والتي سرعان ما تقبلتها الأوساط المالكية -في سبيل الوقوف في وجه المد الشيعي؛ ذلك أنها أدركت ما يمكن لها أن تجنيه من الفوائد والمصالح ضمن الجدلية الدقيقة التي تجمع ما بين الأثر السني والنظر العقلي، لا سيما وأن باعث هذا التنظير العقدي الجديد هو أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٢٤هـ/٩٣٦م) الذي أعدته المالكية ببلاد المغرب من أعيان الاتجاه السني[٤٢]، يقول السكوني (ت ٧١٧هـ/١٣١٧م): «ومما أيد الله سبحانه الدين وأقام به منار المسلمين شيخ السنة وحبر الأمة أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري رضي الله عنه رفع بتأييد الله تعالى راية الموحدين وأدحض ضلال الملحدين فعضد بحجاج العقل ما ورد وارده بطريق النقل، وقمع بقاطع برهانه وساطع بيانه شبه من مال أو زاغ ودفع بواضح محجته من حاد عن الطريقة المثلى أو زاغ فربط ما انحل من العقود، وأجرى العقائد على أكمل مقصود... لم يأت برأي ابتدعه ولا مذهب اخترعه وسبيله في بسط القول في مسائل الأصول كسبيل مالك رحمه الله وغيره من الفقهاء فيما بسطوا القول فيه من مسائل الفروع»[٤٣].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المجتمع القيرواني كان في أول أمره مجتمعًا نقيًا، غلب على أهله التعبد والتمسك بالفضيلة، وكان العلماء فيه بالمرصاد لكل بادرة من بوادر التحلل، فلم تظهر فيه الانحرافات العقدية كالقول بالحلول ونحو ذلك من البدع والضلالات، وحافظ الناس على سنيتهم وابتعدوا عن التأويل ومزالقه، إلا أن هناك عوامل

عديدة تظافرت وأسباب مختلفة اجتمعت لتجعل من القيروان -حاضرة العبادة والتقوى والورع- تنخرط في بوتقة الجدل الكلامي؛ حيث توافدت عليها النحل والفرق والمذاهب الهاربة من ملاحقة الخلفاء ببلاد المشرق، فوجدوا في القيروان الملجأ الحصين لنشر أفكارهم وعقائدهم، كل ذلك كان سببًا مباشرًا في إثارة القضايا المخالفة للسنة، فنشطت حركة الجدل والمناظرة والخوض في المسائل العقدية ذات المنزع الفلسفي، وما من شك في أن هذا التنافس والحوار العقدي من شأنه أن يفضي إلى الاستعانة بالتفسير، خاصة أن كل فرقة تستند في التأصيل لمواقفها إلى القرآن الكريم وتعتمد في استدلالها عليه، ثم إن اختلاف أصحاب الفرق في النتائج نابع من اختلافهم في منهج مقاربة النصوص الشرعية.

لقد ارتبط دخول عقيدة السلف الصالح إلى بلاد المغرب بالفقه المالكي، فانتشر بانتشاره، فكانت لكليهما سلطة معرفية قوية، بل يمكن القول بأنهما كانا يستمدان هذه القوة من بعضهما البعض؛ إذ كل منهما كان يمد الآخر بعناصر القوة والتجذر، وعوامل البقاء والنمو[١٤]. وهكذا فإن احتكاك فقهاء المالكية بالمذاهب الفكرية والعقدية إبان الفترة الممتدة من القرن ٣هـ/٩م إلى القرن ٥هـ/١١م أكسبهم درجة عالية في مجال المناظرة والجدل، كما استطاعوا نشر عقيدتهم السنية في أوساط العامة وترسيخها في نفوسهم، ولما «دخل المذهب الأشعري إلى بلاد المغرب وجد فيه المالكية من أدوات الحجاج وإقناع الآخر ما يساعدهم على تثبيت قضايا العقيدة وتقديمها في أسلوب منطقي إقناعي فاستحسنوه وتبنوا أدواته المنهجية في عرض مسائل العقيدة»[١٥].

في حين وجدت القيادات المالكية في الفكر الأشعري خير منهج عقدي في سبيل الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة[١٦]، يقول علاوة عمارة: «ولهذا نجد بأن ابن أبي زيد القيرواني (ت ٣٨٦هـ/٩٩٦م) وأبي الحسن القابسي (ت ٤٠٣هـ/١٠١٣م) يستقبلان بحفاوة أفكار أبي الحسن الأشعري.. وهذا ما أعطى للمالكية القروية ديناميكية لمقاومة الأهواء والبدع»[١٧].

٤- دور المناظرات في تجديد المذهب المالكي:

لقد شكل المشروع الإسماعيلي ببلاد المغرب ما يمكن تسميته «بالمحاولة الإصلاحية للحياة الثقافية بها»[١٨]؛ ذلك أن الفاطميين شجعوا على تعاطي أنواع العلوم العقلية كالفلسفة والتأويل محاولة منهم في نشر التشيع الإسماعيلي، وكان أبو عبد الله الشيعي يرى التزام الاعتدال والتعقل في سبيل تحقيق هذا الهدف، أما أخوه أبو العباس المخطوم فالغالب عليه التهور والعجلة، وظن أن اتخاذ بعض الإجراءات التعسفية في حق المالكية سيكون كافيا لإقامة الدعوة الشيعية ببلاد المغرب وتثبيت أركانها، فلم يجبه أخوه أبو عبد الله الشيعي إلى ذلك وخاطبه قائلاً: «إن دولتنا دولة بيان وحجة وليست دولة قهر واستطالة فاترك الناس على مذاهبهم»[١٩]؛ وعندما تسلم عبيد الله المهدي زمام الحكم بإفريقية ما لبث طويلاً حتى أظهر التشيع القبيح[٥٠]، وراح يعلن عن تعاليم مذهبه بواسطة دعاته الذين بثهم في كل الأنحاء والذين قد بلغ من غلوهم في التشيع وتقديس شخص الإمام أن صارت صيغة اليمين عندهم لا باسم من أسماء الله عزَّوجلَّ الحسنى كما هي العادة وإنما كانت باسم عبيد الله المهدي ونصها: «وحق عالم الغيب والشهادة، مولانا المهدي الذي برقادة»[٥١]،

تجديد المذهب المالكي ببلاد المغرب من قيام الدولة الفاطمية إلى حدوث القطيعة الزيرية

مقالات

وهذه الصيغة لا تتضمن الغلو فقط وإنما هي الكفر البواح ذلك أن فيها إشراك المخلوق مع الخالق في صفاته، بالإضافة إلى التغييرات المذهبية التي أحدثها الفاطميون[٥٢].

كان وجوه القيروان قد سألوا عبيد الله المهدي عندما خرجوا لاستقباله التأمين في الأموال فأعرض عنهم، وفي هذا أكبر دلالة على السياسة المالية -التعسفية- التي سينتهجها معهم ومن سيحكم بعده من الفاطميين ببلاد المغرب[٥٣]، وقد سبق وصف القاضي النعمان (ت ٣٦٣هـ/٩٧٤م) لوفد القيروان -مع ما لهم من مناظر وعقول ورجاحة والسنة- بأن الله عزَّوجلَّ قد «كسف نورهم وأمات بهاءهم وأذهب بهجتهم لئلا يكون ذلك إلا في أولياء الله ومن اتبعهم ولا يكون الفخر والثناء والجمال والكمال والبهاء إلا لهم»[٥٤]، وهو مؤشر لمصير المالكية ببلاد المغرب في العهد الفاطمي عندما سيتراجع نفوذهم الأدبي ويتقلص دورهم الفكري[٥٥].

كانت مجالس المناظرات وسيلة أخرى من وسائل المقاومة التي لجأ إليها المالكية في مواجهة الدعوة الشيعية، والجدير بالملاحظة أن الفاطميين عرفوا قيمة العلوم العقلية وأهمية التضلع في الجدل، فلما انتصروا وجدوا أنفسهم بين أناس لا يعرفون شيئًا عن مذهبهم؛ ذلك أن سندهم في الحكم اعتمد على كتامة المعروفين بشدة بأسهم[٥٦]، فلم يكن أمامهم لتحقيق طموحهم في نشر التشيع سوى سبيل الإقناع بالمحاورة -أول الأمر- أو استخدام طرق الاضطهاد، ومن هنا عقدوا مجالس للمناظرة معتمدين في مقالاتهم على الحكمة الفلسفية التي مزجوها بطريقتهم الباطنية وعباراتهم الحكمية، التي لم توجد من قبل ببلاد المغرب ولا عرفها فقهاء المالكية[٥٧]، فانبرى لسد هذا النقص وجبر هذا الكسر أبو عثمان سعيد بن محمد المعروف بابن الحداد (ت ٣٠٢هـ/٩١٥م) الذي تزعم جموع أهل السنة والجماعة في مناظرة الشيعة، واستطاع أن ينتصر عليهم ويفند شبهتهم، ويقمع مقالتهم؛ حيث عبر سعيد بن الحداد عما يختلج في نفوس المالكية من التعلق بالسنة والأثر والذود عنهما، فلم يخش بطش الفاطميين وأتباعهم ولا خاف مقامهم[٥٨]، وقد اجتمع له جهارة الصوت وفخامة المنطق وفصاحة اللسان وصواب المعاني، يقول الخشني (ت ٣٦١هـ/ ٩٧١م): «وكانت لأبي عثمان مقامات كريمة ومواقف محمودة في الدفع عن الإسلام والذب عن السنة ناظر فيها أبا العباس المخدوم أخا أبي عبد الله الشيعي الصنعاني بملء فمه ومنى نفسه، مناظرة القرن المساوي، بل مناظرة المتعزز المتعالي، لم يتلعثم لفظاعة المقام، ولا أحجم لهيبة السلطان... ولقد قال له ابنه محمد يومًا اتق الله في نفسك ولا تبالغ في مناظرة الرجل فقال له حسبي من له غضبت وعن دينه ذببت»[٥٩]، وبذلك كان أبو عثمان سعيد ابن الحداد قرينًا -مغربيًا- لزعيم السنة في بلاد المشرق أبي الحسن الأشعري هذا يرد على الإسماعيلية والأخر يقارع المعتزلة، فكل منهما يذب عن السنة ويدعم مقالاته الكلامية المستنبطة من نفس طرق الخصم، يقول الطاهر المعموري: «لهذا اعتبر أبو عثمان الحداد من مجددي إفريقيا في القرن الثالث لأنه قاوم العبيديين بالجدل المعتمد على القرآن والسنة، وانتصر عليهم ولم يستطيعوا إذايته ولا قتله، تقديرا لعلمه وإكبارا لفضله»[٦٠].

لقد كان لأبي عثمان سعيد بن الحداد في

مناظراته الظهور الكامل في الرد على المفاهيم الإسماعيلية في تأويل آيات معينة من القرآن الكريم وبعض الأحاديث النبوية، وفي شيء من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وعمل أصحابه رضي الله عنهم، فرد مزاعمهم وسفه آراءهم وأبطل متعسف تأويلهم الباطني[٦١].

ويلاحظ أن دور سعيد بن الحداد في المناظرات السنية الشيعية ببلاد المغرب لم يكن فقط سببًا في التفاف المالكية حوله، بل كذلك أكسبه تقدير أبي عبد الله الشيعي ومحبة كثير من المتشيعين[٦٢]، ومن ذلك أن الداعي أبا عبد الله الشيعي أوصى حاجبه الصقلبي[٦٣] بأن يأذن للناس إذا اجتمعوا بالدخول عليه للمناظرة، فلما حضر سعيد بن الحداد إذا له الحاجب بالدخول وحده، فأنكر الداعي ذلك عليه وبادره بقوله: «ألم أقل لك إذا اجتمع الناس فأذن لهم؟ فقال له الصقلبي: هذا هو الناس كلهم فأنا فعلت ما أمرتني به، قال: وإنما فعل ذلك الصقلبي لما أعجبه من كلام سعيد رضي الله عنه، وكان الصقلبي مسلمًا ثم قتله الشيعي بعد مدحه لسعيد»[٦٤]، وهكذا لما فشل الفاطميون في اكتساب هذا الرجل في سلك دعوتهم، اكتفوا برصد حركاته والتحري عن أعماله وعلاقاته بأصحابه؛ ولهذا السبب لما علموا خبر وفاته أرسلت البشائر سحرًا من القيروان إلى عبيد الله المهدي في مدينة رقادة تعلمه الخبر[٦٥].

٥- دور التأليف في تجديد المذهب المالكي:

إن عناية فقهاء المالكية بالتجديد كانت عناية فائقة على ضوء كتاب الله عزّوجلّ وسنة النبي صلى الله عليه وسلم[٦٦]، خاصة في الفترة الممتدة ما بين نهاية القرن ٣هـ/٩م إلى أواسط القرن ٥هـ/١١م[٦٧]، والحقيقة أن العلاقة بين التجديد والاجتهاد ساهمت بشكل فعال في التمكين للتشريع المالكي ليأخذ موقعه في الحياة العملية المغربية على جميع المستويات، فلولا الحركة التجديدية التي انتهجها فقهاء المالكية ما تم لهم ترسخ مذهبهم وإثبات أفضلية تشريعاته، لا كما ذهب إليه بعض الباحثين من أن المالكية ببلاد المغرب حافظت على أصالتها، ولم تجر محاولة تطويرها أو إثرائها، وأن «تجديد المذهب المالكي لم يتم سوى في العصر المريني»[٦٨]، يقول عمر الجيدي: «والحق أن وصم المالكية بالتقليد والجمود هي نظرة تكاد تكون سائدة لدى الكثير من الباحثين المعاصرين، ومرد ذلك -في نظرنا- أنهم يجهلون تراث هذا المذهب أو أنهم لم يطلعوا عليه بالقدر الذي يؤهلهم لأن يصدروا في حقه الرأي الصائب، ولو تتبعوا هذا التراث، واطلعوا على خفاياه، ودرسوا بعمق عقلية أصحابه، لعلهم كانوا يغيرون نظرتهم إلى هذا الفقه»[٦٩].

إن في استعراض وفرة الإنتاج الفقهي المالكي[٧٠] خلال القرنين ٤ و٥هـ/١٠ و١١م ما يفصح عن بلوغ التشريع الفقهي بها أعلى درجات تطوره ببلاد المغرب، سواء أفيما يتعلق بمحاولة المالكية تغطية مختلف أوجه المعاملات أم بالنسبة لمواكبة الفقه للمستجدات، ومراعاته للأعراف السائدة حسب المناطق، ومما يجدر بيانه أن تواتر الإحالة على آراء أوائل أقطاب المالكية ببلاد المشرق وإفريقية في كتب الأحكام والنوازل هو أمر لا ينافي تطور الفقه المالكي في سائر بلاد المغرب؛ ذلك أنه -أي المذهب المالكي- بدأ منذ أوائل القرن ٢هـ/٩م يجد طريقه إلى (الاستقلال المحلي) حسب تعبير أحد مؤرخي المذهب المالكي[٧١]،

تجديد المذهب المالكي ببلاد المغرب من قيام الدولة الفاطمية إلى حدوث القطيعة الزيرية

كما اتفق جل الباحثين على أن الفقه المالكي لم يكن جامدًا، بل إنه كان حي يساير مظاهر تطور الحياة لدى المغاربة، وهو ما يتأكد من خلال التدقيق في متونه؛ حيث تبدو مضامينه أقرب إلى الواقع المعاش في تلك الفترة، في حين تتبين هذه الحقيقة بوضوح في تفرد بعض المصنفات الفقهية والعقدية المالكية بتركيزها على جوانب معينة من قضايا المستجدات والنوازل، يقول نجم الدين الهنتاتي: «عرف المذهب المالكي تطورًا من الناحية العقدية؛ إذ تبنى علماؤه الأفارقة العقيدة الأشعرية منذ أواخر القرن (٤هـ/١٠م)، فيما... عرف المذهب المالكي تطورًا أيضًا من الناحية الفقهية... تميز هذا المذهب أيضًا بحضور تيارات بداخله؛ إذ أمكن لنا الحديث عن مدرستين أساسيتين: مدرسة مالكية إفريقية، ومدرسة مالكية أندلسية»[٧٢].

إن الطابع الطاغي على المالكية بالأندلس هو طابع الاهتمام بالمسائل والفروع؛ أي أن دراسة الفقه مضت على السبيل التقليدي، ومع الازدهار الجديد والرغبة في الأخذ بأسباب الرفاهية والتحضر في جميع مظاهر الحياة بالأندلس بما في ذلك المظهر الفكري والثقافي، تحتم إحياء علوم الدين وبعث الفقه والحديث على أسس جديدة قوامها الاجتهاد والنظر؛ ولذا فقد كانت رعاية الأمويين للحركة التجديدية تحمل أكثر من معنى، فهي تعبير عن نيتهم الصادقة في إبراز الشخصية الثقافية الأندلسية المميزة عن المثال العباسي والفاطمي، وهذا ما سيتوج في فترة حكم عبد الرحمن الناصر (٣٠٠-٣٥٠هـ/٩١٢-٩٦١م) الذي وضع الركائز الأولى لهذا المشروع الثقافي للخلافة الأموية.

والحقيقة أن البيئة الأندلسية كانت تهيئ الفرصة لتطوير الملكات الذهنية؛ نظرًا لاختلاف الأصول العرقية لفئات السكان، وما يستتبعه عادة من تنوع ثقافي ولغوي، وهي بهذا المعنى تشبه إلى حد كبير البيئة العراقية لا الحجازية؛ حيث تدين الأندلس بكثير من مجدها العلمي والحضاري لأبنائها الذين ارتحلوا إلى المشرق الإسلامي، وهم في طور الشباب، فقد اتسعت آمال هؤلاء المرتحلين لتحقيق أكثر من هدف من رحلاتهم، فكان لهم النصيب الأوفى في التحصيل العلمي حتى غدوا من أعلام الأندلس المشار إليهم بالبنان، ثم إن الشخصية العلمية للأندلسيين قد تجلت في أبهى صورها خلال القرنيين ٤ و٥هـ/١٠ و١١م، ولم تؤثر التقلبات السياسية الحادة التي شهدتها البلاد في إبداعاتهم وانجازاتهم العلمية المنطلقة أساسًا من كونهم مالكيين، وما كلام ابن حزم (ت ٤٥٦هـ/١٠٦٤م) -الفقيه الظاهري- عنهم إلا خير شهادة تثبت الدرجة التي بلغها المالكية في عصره؛ إذ لم تمنعه مخالفته للمالكية من الثناء على علمائهم والإشادة بمؤلفاتهم إلى درجة أنه عد ذلك من مفاخر الأندلس التي قصر عن بلوغها الكثيرون من نظرائهم في الأقطار الإسلامية[٧٣].

إن المادة العلمية لكتاب المدونة الكبرى تطرح إشكالات جوهرية تتعلق بما فيها من احتمالات في اختلاف السؤال والجواب أو اختلاف الأقوال أو اختلاف الروايات، وفي هذه الأوجه الثلاثة يتمثل الواقع في المدونة الكبرى أو الإجمال الحاصل في بعض ألفاظها أو الغموض اللاحق ببعض بواطن الأبواب فيها[٧٤]، وكان أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (ت ٣٨٦هـ/٩٩٦م) ممن أدرك هذه الإشكالات المصاحبة لصيغة مادة المدونة

الكبرى، وأنها لا تنقاد إلا لمن تمرس بمعانيها، وسبر دلالات ألفاظها منطوقًا ومفهومًا، ودرس رواياتها تصحيحًا وتمحيصًا، ومن هنا قرر أن يستنبط المعنى المقصود المؤيد بالدليل[٧٥]، ويرفع ما عسى أن يقع في بعض المسائل من الإشكالات، ويزيل الغطاء عما انطوت عليه بطون الأبواب من المعاني والأسرار، فتلافى بذلك النواقض الحاصلة في الكتب الرائجة في زمانه، المترجمة بشروح المدونة الكبرى وهي على حد تعبير أحدهم «ليست بشرح لها على الحقيقة، وإنما هو النقل من الأمهات، والإطناب في التعريفات، وتعطيل الأوراق بما هو مدون في الدواوين»[٧٦].

ويبدو أن ابن أبي زيد القيرواني قد ألم بمناهج واصطلاحات العلماء في الكشف عن مضامين المدونة الكبرى، فبين بجلاء دعامات منهج العراقيين والقيروانيين في التعامل معها؛ إذ كان مالكية العراق المتأثرين بمناهج المذاهب الفقهية السائدة عندهم ينطلقون من المادة الفقهية للمدونة، ويبنون فصول المذهب عليها بالأدلة والقياس، غير عابئين بتصحيح الروايات وضبط الألفاظ، بينما أهل القيروان والأندلسيون وجهوا عنايتهم أساسًا إلى تصحيح الرواية وترتيب أسانيد الأخبار، وضبط لغة الكتاب وألفاظه واحتمالاته، مما يجعل من طريقة القيروانيين والأندلسيين أوفق لطالب العلم الراغب في التفقه من المدونة الكبرى، بعد التحقيق في نصها، والاطمئنان إلى رواياتها وأقوالها، في حين تهدف طريقة العراقيين إلى توليد فروع فقهية جديدة عن سبيل الاستدلال[٧٧]، وقد نص القاضي ابن العربي على تباين المنهجين في قوله: «وقرأت المدونة بالطريقتين القيروانية في التنظير والتمثل، والعراقية على ما تقدم من معرفة الدليل»[٧٨].

لقد سطر ابن أبي زيد القيرواني خطوات منهجه، وحدد الجوانب التي تحتاج في نظره إلى المعالجة في كتابه «النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات»[٧٩]، فبدأ أولاً بتلخيص مسائل المدونة الكبرى، وتحديد مواطن الخلاف فيها، وتحصيل الأقوال المستنبطة منها، وتنزيلها وبيان مشكلاتها ومحتملاتها، وعمدته في ذلك كله الاستقراء المدعم بالدليل أو نص موافق للمذهب؛ ولهذا افتتح كتابه بمقدمة أكد فيها على أهمية الاجتهاد، ثم تطرق إلى الأسباب التي دعته إلى جمع هذا الكتاب، كما أورد في كتابه هذا الكثير من المسائل الفقهية التي تضمنتها دواوين المذهب المشهورة[٨٠]، يقول ميكلوش موراني: «ويحوي كتاب النوادر والزيادات بين طياته أهم مادة مرجعية عن مصادر الفقه المالكي المعروفة في القرن الرابع الهجري، وهي تتمثل في مختصرات فقهية منتظمة، ومجاميع مسائل، ومعالجات لمشكلات فقهية متفرقة... ومن هنا فإنه لا مراء في أهمية الكتاب بالنسبة للأبحاث المتعلقة بتاريخ تطور مصادر المالكية وتاريخها»[٨١].

هذا على مستوى التصور والتنظير، أما على مستوى التطبيق والممارسة فإن المتصفح لما كتبه ابن أبي زيد القيرواني على المدونة الكبرى يرى عملاً علميًا متينًا، صاغه صاحبه في قالب منهجي أصيل، يزينه الترتيب والتنظيم والتنسيق، كما أن شخصية المؤلف حاضرة وبقوة في تحليلاته وتصويباته، فالنوادر والزيادات تمثل في الواقع رد الفعل السني على تعاظم خطر الفقه الإسماعيلي الذي تولى تدوينه القاضي النعمان، وبالجملة فإن هذا الكتاب يكشف عن المقدرة الكبيرة التي

تجديد المذهب المالكي ببلاد المغرب من قيام الدولة الفاطمية إلى حدوث القطيعة الزيرية

تميز بها أعلام المالكية من المدرسة المغربية على صياغة المسائل الفرعية بما يناسب الأحكام الأصولية، كما يكشف عن إسهامات المغاربة في بلورة التراث الفقهي المالكي ومعالجة قضاياه أصولا وفروعا، رواية ودراية، وأنهم التزموا المذهب المالكي عن قناعة وخدموه عن جدارة.

إن من أشكال المقاومة السنية للمذهب الشيعي عناية المالكية بترسيخ العقيدة السنية والمذهب المالكي في نفوس الناشئة، وتلقين مبادئها لطلاب العلم والعامة في مجالس الدرس والوعظ، فقد استطاع المالكية بما بذلوه من جهود مضاعفة في هذا المجال أن يلقحوا العامة ويكسبوها مناعة قوية ضد الفكر الشيعي الإسماعيلي، وأبرز من كرس جهوده لخدمة هذا الهدف ابن أبي زيد القيرواني الذي سخر علمه وماله في سبيل نشر العقيدة السنية وترسيخها من خلال تأصيل المذهب المالكي؛ في حين يعد كتاب «الرسالة»[٨٢] من أهم أعمال ابن أبي زيد القيرواني العلمية التي تنعكس فيها إرادته القوية في تحصين الجيل الناشئ من الأهواء والبدع التي كان المذهب الشيعي مصدرها الأساس، وقد عبر عن ذلك بصراحة في مقدمتها حين نص على أن الغرض من وراء تأليف كتاب الرسالة يكمن في تعليم الولدان أمور الديانة مما تنطق به الألسنة وتعتقده الأفئدة على مذهب الإمام مالك بن أنس وطريقته، وذلك «ليسبق إلى قلوبهم من فهم دين الله وشرائعه ما ترجى لهم بركته وتحمد لهم عاقبته»[٨٣].

والجدير بالذكر هنا أن ابن أبي زيد القيرواني يعتبر الناشر الحقيقي لأفكار المالكية في الأوساط الشعبية من خلال تكوينه للعديد من التلاميذ ومراعاته لخصوصية المجتمع المغربي، وكذلك «بتأليفه للرسالة والنوادر والزيادات اللتان أعطتا ديناميكية كبيرة في مواجهة تيار التشيع»[٨٤]؛ إذ لولاه ولولا مثابرته وجهوده في تجديد المذهب المالكي من خلال جمع فقهه وترتيبه وتبويبه ونشره بين الناس لما تمكن المذهب المالكي في آخر الأمر من تحقيق الانتصار النهائي في بلاد المغرب، يقول الهادي روجي إدريس: «وكان أبو محمد عبد الله بن أبي زيد يمثل أنجع عامل من عوامل انتصار المذهب المالكي نهائيا في إفريقية»[٨٥].

لقد تم الالتحام الحقيقي والفعلي بين فقهاء المالكية والعامة في العهد الفاطمي[٨٦]، مما أدى إلى تجذر المذهب المالكي ببلاد المغرب؛ ذلك أن فشل ثورة أبي يزيد[٨٧] (٣٣٣-٣٣٦هـ/ ٩٤٤-٩٤٧م) أعقبه فتور في الدعوة الفاطمية الأمر الذي استفادت منه المالكية في تدعيم موقعها وتنظيم صفوفها استعدادًا لاستئصال المذهب الشيعي[٨٨]، يقول القاضي عياض: «... إلى أن ضعفت دولة بني عبيد بها، من لدن فتنة أبي يزيد الخارجي، فظهروا وفشوا عليهم، وصنفوا المصنفات الجليلة، وقام منهم أئمة جلة طار ذكرهم بأقطار الأرض، ولم يزل الأمر على ذلك إلى أن خرجت القيروان وأهلها وجهاتها، وسائر بلاد المغرب مصفقة على هذا المذهب، مجتمعة عليه، لا يعرف لغيره بها قائم»[٨٩].

ولعل أيضًا مما يمكن أن يستشف من وجوه الافتراق بين التجربة السياسية المالكية في الساحة المغربية ونظيرتها الأندلسية، هو أن كلا منهما تشكلت في ضوء الاستجابة للتحديات التي اكتنفتها وأثرت ومن ثم على مسارها؛ ذلك أن ميولات فقهاء المالكية بالأندلس وسلوكهم الفكري لم يكن على ما يبدو هو نفسه سلوك وميولات

فقهاء القيروان، فقد أكدت بعض الدراسات[٩٠] أن فقهاء القيروان كانوا أكثر لينًا وتسامحًا وتفتحًا لأنهم أجبروا على مصارعة مذاهب أخرى والاحتكاك بها، في حين أن فقهاء الأندلس -دائمًا حسب هذه الدراسات- كانوا أكثر تصلبًا وانغلاقًا أمام التيارات الجديدة؛ لأنهم حققوا انتصارهم منذ عهد مبكر فتقوقعوا داخل مالكية متصلبة، «والتصلب من جهة أخرى لا يعني التحجر وعدم التطور، فقد رأينا أن المذهب المالكي عرف تطورًا في عدة جوانب، وهي خاصية أخرى تميز بها ذلك المذهب بالغرب الإسلامي»[٩١].

يظهر من خلال التطورات السابقة أن إعادة تشكيل الخريطة المذهبية ببلاد المغرب أصبح أمرًا وشيكًا، وأن معالم تلك الخريطة بدأت تتضح شيئًا فشيئًا منذ انتقال الفاطميين إلى مصر سنة (٣٦١هـ/٩٧٢م)؛ حيث توجه مسار الأحداث نحو حسم مادة الخلاف المذهبي بين أهل السنة والجماعة والشيعة في العهد الزيري، وحقق المذهب السني جولة رابحة في إفريقية؛ إذ سجل العقد الرابع من القرن ٥هـ/١١م تفوقًا بينًا للمذهب المالكي بعد المحنة الكبيرة التي ألمت به، وانعكست هذه الصحوة المالكية في ميدان التأليف؛ لذلك خبا نجم التيار الشيعي في إفريقية، وعلا شأن المذهب المالكي، فمن الناحية الفكرية يبدو أن الزيريين رفعوا الحظر الذي كان مسلطًا على المالكية فأصبح من الممكن تدريس الفقه المالكي مما سمح بازدهار الدراسات الفقهية والعقدية[٩٢].

لقد كان الولاء الزيري للمذهب الشيعي يتوقف على نوعية علاقتهم بالدولة الفاطمية، فكلما سادت المودة أمعن الزيريون في إخلاصهم وولائهم، وإذا ساءت العلاقة ضعف ذلك الولاء بعدم التشدد على أهل السنة والجماعة، في حين تميز العهد الزيري بسيطرة شبه مطلقة وتامة للمذهب المالكي في كل المجالات وعلى جميع المستويات ولكن بقيت تعوزه المساندة الرسمية للحكام، وفي المقابل اتسمت العلاقات الزيرية-الفاطمية بالفتور ثم ما لبثت أن تحولت إلى العدائية في عهد المعز بن باديس (٤٠٦-٤٥٤هـ/١٠١٥-١٠٦٢م)؛ حيث استغلت المالكية الأحوال السياسية وكثفت من نشاطاتها «لحمل نظام الحكم الصنهاجي على إحداث قطيعة سياسية ومذهبية مع القاهرة الإسماعيلية»[٩٣] سنة[٩٤] (٤٤٣هـ/١٠٥١م)[٩٥]؛ فما إن رحل الفاطميون إلى مصر حتى تنفس فقهاء المالكية الصعداء ووقفوا لأتباعهم من بني زيري، وكانوا عاملاً من عوامل الضغط عليهم حتى استجابوا لهم، وتم إلغاء المذهب الإسماعيلي وإعادة المذهب السني رسميًا مرة أخرى، وبذلك كتب للمالكية الظفر والانتصار، وما إعلان القطيعة إلا تجسيد لتلك المساندة؛ لذلك فليس من الصواب القول بأن المعز بن باديس قد فرض المذهب المالكي على أهل إفريقية، بل كل ما فعل أنه ساير واقعًا معينًا، ومكنه من الشرعية السياسية والمذهبية، وبفضل هذا الانتصار حصل لأول مرة في تاريخ إفريقية اتفاق بين الاتجاه السني السائد لدى أهل البلاد والاتجاه الذي يتبعه الحكام[٩٦].

الحواشي

(١) هم الشيعة القائلون بإمامة أبي محمد إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين ابن الحسين السبط بن علي بن أبي طالب نصا عليه، وادعوا أن والده جعفر الصادق أشار إليه في حياته ودلهم عليه، فكانوا مجمعين كلهم أنه الإمام بعد أبيه

تجديد المذهب المالكي ببلاد المغرب من قيام الدولة الفاطمية إلى حدوث القطيعة الزيرية

إلا أنهم اختلفوا في موته، فمنهم من قال لم يمت إلا أنه أظهر موته تقية من العباسيين، وأن أباه عقد محضرًا وأشهد عليه عاملهم على المدينة، ومنهم من قال بأن موته صحيح، إلا أن النص لا يرجع القهقرى، والفائدة من النص بقاء الإمامة في أولاد المنصوص عليه دون غيرهم، فلما توفي إسماعيل في حياة أبيه جعل جعفر الصادق الأمر لمحمد بن إسماعيل، والإسماعيلية تقول إن الإمامة والوصية من الله، وقد كان الله أعطى إسماعيل هذه المنزلة في حياة أبيه فلما حضرته الوفاة كان ابنه أحق بميراثه من أعمامه، وهو أكبر سنًا من أعمامه؛ ذلك أن الإمامة عندهم لا تنتقل من أخ إلى أخ بعد الحسن والحسين، ولا تكون إلا في الأعقاب. انظر: النوبختي(أبو محمد الحسن بن موسى، ت ٣١٠هـ/٩٢٢م): فرق الشيعة، تحقيق عبد المنعم الحنفي، ط١، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩٢م، ص٧٧-٧٩؛ الأشعري(أبو الحسن علي بن إسماعيل، ت ٣٣٠هـ/٩٤٢م): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط١، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ١٩٥٠م، ج١ ص١٠٠؛ الشهرستاني(أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، ت ٥٤٨هـ/١١٥٣م): الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، ط٢، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٣م، ج١ ص٢٢٦-٢٢٩.

(٢) تقف معظم الفرق الشيعية من قضية الإمامة عند الشكل دون المضمون، وعند الأشخاص دون المبادئ حتى جاءت عقيدتهم في الإمام شيئًا لا يمت بصلة لمبادئ الإمام نفسه، وهو عندهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه. انظر: أجناس جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، ط٢، دار الكتب الحديثة، مصر، د ت، ص٢٢٨.

(٣) أحمد صبري السيد: إخوان الصفا بين الفكر والسياسة، ط١، دار مصر المحروسة، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص١٤.

(٤) انظر: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام الزيدية، ط٢، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩١م، ص٤٥.

(٥) تلطف بعض أحداث القيروان في إيصال ورقة لعبيد الله المهدي (٢٩٧-٣٢٢هـ/٩١٠-٩٣٤م) من حيث لا يعلم، وكان مكتوبًا فيها هذين البيتين:

بالظلم والجور قد رضينا

وليس بالكفر والحماقة

إن كنت أعطيت علم غيب

فقل لنا كاتب البطاقة

كما يروى في خبر آخر أن هذين البيتين وجدهما صاحب مصر العزيز بالله (٣٦٥-٣٨٦هـ/٩٧٦-٩٩٦م) مكتوبين في ورقة عندما ارتقى المنبر. انظر: ابن خلكان(أبو العباس أحمد بن محمد، ت ٦٨١هـ/١٢٨٢م): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د ت، ج٥ ص٣٧٣، ٣٧٤؛ ابن عذاري(أبو العباس أحمد بن محمد، ت نحو٦٩٥هـ/نحو١٢٩٦م): البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج. س. كولان وليفي بروفنسال، ط٣، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٣م، ج١ ص١٦٠؛ الذهبي(أبو عبد الله محمد بن أحمد، ت ٧٤٨هـ/١٣٤٧م): سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٢م، ج١٥ ص١٦٩.

(٦) أيمن فؤاد سيد: الدولة الفاطمية في مصر تفسير جديد، ط٢، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص١٢٢.

(٧) الذهبي، المصدر السابق، ج١٢ ص٢٥٢.

(٨) انظر: الطاهر المعموري: التجديد الفقهي بإفريقيا ودور المازري في إبرازه، مجلة الموافقات، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الجزائر، العدد الثاني، ١٩٩٣م، ص٢٨٧.

(٩) عدنان محمد أمامة: التجديد في الفكر الإسلامي، ط١، دار ابن الجوزي، الرياض، ١٤٢٤هـ، ص٢٥٧، ٢٥٨.

(١٠) انظر: عباس الجراري: الدين في وسطيته وتجديده وسياق الشخصية المغربية، الدروس الحسنية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٩٨٦م، ص١١٦.

(١١) انظر: رضوان جودت زيادة: سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، ط١، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٤م، ص٢٤.

(١٢) الاجتهاد: في اللغة هو بذل الوسع، وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع في طلب المقصود من الحكم من جهة الاستدلال. انظر: الباجي(أبو الوليد سليمان بن خلف، ت ٤٧٤هـ/١٠٨١م): كتاب الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد، ط١، مؤسسة الزغبي، بيروت، ١٩٧٣م، ص٦٤.

(١٣) سيف الدين عبد الفتاح: مفهوم التجديد، سلسلة بناء

المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية. المعهد العالي للفكر الإسلامي. القاهرة. ١٩٩٨م. مج١ ص٢٠٩-٢١١.

(١٤) انظر: الصاحب(أبو القاسم إسماعيل بن عباد. ت ٣٨٥هـ/٩٩٥م): المحيط في اللغة. تحقيق محمد آل ياسين. ط١. عالم الكتب. بيروت. ١٩٩٤م. ج٦ ص٢٩١؛ الجوهري(أبو نصر إسماعيل بن حماد. ت ٣٩٣هـ/١٠٠٢م): الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. ط٤. دار العلم للملايين. بيروت. ١٩٩٠م. ج٢ ص٤٥٢-٤٥٤؛ ابن فارس(أبو الحسين أحمد بن فارس. ت ٣٩٥هـ/١٠٠٤م): معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام هارون. ط١. دار الجيل. بيروت. ١٩٩١م. ج١ ص٤٠٧-٤٠٩.

(١٥) سيف الدين عبد الفتاح. المرجع السابق. مج١ ص٢٤٦. ٢٤٧.

(١٦) سورة الإسراء. الآية: ٤٩.

(١٧) سورة السجدة. الآية: ١٠.

(١٨) حديث صحيح. انظر: الحاكم(أبو عبد الله محمد بن عبد الله. ت ٤٠٥هـ/١٠١٤م): المستدرك على الصحيحين. تحقيق مقبل بن هادي الوادعي. ط١. دار الحرمين. القاهرة. ١٩٩٧م. ج١. كتاب الإيمان. ص٤٣ رقم٥.

(١٩) إسناده حسن. انظر: الحاكم. المصدر السابق. ج٤. كتاب التوبة والإنابة. ص٢٨٨ رقم٧٧٢٨.

(٢٠) انظر: العظيم آبادي(أبو الطيب محمد أشرف بن أمير. ت بعد ١٣١٠هـ/بعد ١٨٩٢م): عون المعبود شرح سنن أبي داود. تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان. ط٢. المكتبة السلفية. المدينة المنورة. ١٩٦٩م. ج١١ ص٢٨٦؛ أبو الأعلى المودودي: موجز تاريخ تجديد الدين وإحياؤه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم. ترجمة محمد كاظم سباق. ط٤. مؤسسة الرسالة. بيروت. ١٩٨١م. ص١٢. ٤٤؛ رضوان جودت زيادة. المرجع السابق. ص٢٠؛ عدنان محمد أمامة. المرجع السابق. ص١٦-٢٠.

(٢١) انظر: عمار جيدل: التجديد في دراسة علم العقيدة الإسلامية. مجلة الموافقات. المعهد الوطني العالي لأصول الدين. الجزائر. العدد الرابع. ١٩٩٥م. ص٦٤.

(٢٢) قد اختلف في هذا الحديث قبولا وردا -بل هناك من عده من جملة الأحاديث الموضوعة- إلا أنه يستأنس فيه لتصحيح الإمام أحمد بن حنبل له؛ حيث قيل له: «كأنه كلام موضوع». فقال: «لا. بل هو صحيح سمعته من غير واحد». وعليه فإسناد الحديث صحيح إن شاء الله. انظر: الجرجاني(أبو أحمد عبد الله بن عدي. ت ٣٦٥هـ/٩٧٦م): الكامل في ضعفاء الرجال. تحقيق يحيى مختار. ط٢. دار الفكر. بيروت. ١٩٨٨م. ج٢ ص٧٩.

(٢٣) سعاد سطحي: التأصيل الديني لمصطلحي الإصلاح والتجديد. مجلة الآداب والعلوم الإنسانية. جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. قسنطينة. العدد التاسع. ٢٠٠٨م. ص١٤٨.

(٢٤) حديث صحيح. انظر: السجستاني(أبو داوود سليمان بن الأشعث. ت ٢٧٥هـ/٨٨٨م): سنن أبي داوود. تحقيق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد. ط١. دار ابن حزم. بيروت. ١٩٩٧م. ج٤. كتاب الملاحم. باب ما ذكر في قرن المائة. ص٣١٢ رقم٤٢٩١؛ الجرجاني. المصدر السابق. ج١ ص١١٤.

(٢٥) لمعرفة طرق هذا الحديث ودرجاتها. انظر: أبو لبابة الطاهر حسين: محاضرات في الحديث التحليلي. ط١. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ٢٠٠٤م. ص١١٥-١١٨.

(٢٦) الذهبي. المصدر السابق. ج١٠ ص٤٦.

(٢٧) سيف الدين عبد الفتاح. المرجع السابق. مج١ ص٢٥٢.

(٢٨) العظيم آبادي. المصدر السابق. ج١١ ص٢٨٦.

(٢٩) عدنان محمد أمامة. المرجع السابق. ص٥٧. ٥٨.

(٣٠) أبو لبابة الطاهر حسين. المرجع السابق. ص١٢١.

(٣١) عدنان محمد أمامة. المرجع السابق. ص٦٠.

(٣٢) العظيم آبادي. المصدر السابق. ج١١ ص٢٩١.

(٣٣) عدنان محمد أمامة. المرجع السابق. ص٦٦.

(٣٤) أبو لبابة الطاهر حسين. المرجع السابق. ص١٢٥. ١٢٦.

(٣٥) «سأل رجل مالكًا فقال: من أهل السنة يا أبا عبد الله؟ قال: الذين ليس لهم لقب يعرفون به. لا جهمي ولا رافضي ولا قدري». (القاضي عياض(أبو الفضل عياض بن موسى. ت ٥٤٤هـ/١١٤٩م): ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك. تحقيق محمد بن تاويت وآخرون. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. المغرب. ١٩٨٣م. ج٢ ص٤١).

(٣٦) كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة

عليه يسمى خارجيا. ومن أجل فهمهم الخاص لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهم يرون الخروج على الحكام إذًا اجتنبوا العدل. كما أنهم يرون أن الإمامة الكبرى تجوز في غير قريش. ويكفرون أصحاب الكبائر ويرون أنهم مخلدون في النار. انظر: الشهرستاني. المصدر السابق. ج١ ص١٢١-١٦١.

(٣٧) انظر: سعاد كوريم: التفسير والمفسرون بالقيروان: رصد ونقد. وقائع ندوة القيروان عاصمة الثقافة الإسلامية: إشعاع القيروان عبر العصور. القيروان ٢٠-٢٥ أبريل ٢٠٠٩م. وزارة الثقافة والمحافظة على التراث. قرطاج. ٢٠١٠م. ج٢ ص٢٨٨، ٢٨٩.

(٣٨) كان الفقيه أبو جعفر أحمد بن نصر الداوودي (ت ٤٠٢هـ/١٠١١م) ينكر على معاصريه من المالكية سكناهم بالقيروان في ظل حكم الفاطميين. حتى إنه كتب إليهم مرة بذلك. فأجابوه: «اسكت لا شيخ لك»؛ مع العلم أنه كان أول من عكف على شرح صحيح البخاري من المغاربة. انظر: القاضي عياض. المصدر السابق. ج٧ ص١٠٢.

(٣٩) القاضي عياض. المصدر السابق. ج٥ ص٢٠٢.

(٤٠) انظر: عبد المجيد عمر النجار: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب. ط١. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ١٩٩٢م. ص١١، ١٢.

(٤١) إن بعض المؤرخين للعقيدة الأشعرية ببلاد المغرب لا يذكرونها إلا مع بداية القرن ٦هـ/١٢م. وبالضبط مع عودة أبي عبد الله محمد بن تومرت (ت ٥٢٤هـ/١١٢٩) من رحلته المشرقية سنة (٥١٠هـ/١١١٦م)؛ حيث بث العقيدة الأشعرية وحمل تلميذه ومؤسس الدولة الموحدية عبد المؤمن بن علي (ت ٥٥٨هـ/١١٦٣م) الناس عليها. انظر: إبراهيم التهامي: الأشعرية في المغرب. ط١. دار قرطبة. الجزائر. ٢٠٠٦م. ص٥-٧.

(٤٢) «أن الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة أشعريون هذه عبارة ابن عبد السلام شيخ الشافعية. وابن الحاجب شيخ المالكية. والحصيري شيخ الحنفية. ومن كلام ابن عساكر حافظ هذه الأمة الثقة الثبت: هل من الفقهاء الحنفية والمالكية والشافعية إلا موافق الأشعري ومنتسب إليه». (السبكي (أبو نصر عبد الوهاب بن علي. ت ٧٧١هـ/١٢٦٩م): طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي. ط١. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة. ١٩٦٤م. ج٢ ص٢٧٣، ٢٧٤).

(٤٣) السكوني (أبو علي عمر بن محمد. ت ٧١٧هـ/١٣١٧م): عيون المناظرات. تحقيق سعد غراب. منشورات الجامعة التونسية. تونس. ١٩٧٦م. ص٢٢٥،٢٢٣.

(٤٤) خالد زهري: ابن أبي زيد القيرواني ومذهبيته الكلامية. وقائع ندوة القيروان عاصمة الثقافة الإسلامية: إشعاع القيروان عبر العصور. القيروان ٢٠-٢٥ أبريل ٢٠٠٩م. وزارة الثقافة والمحافظة على التراث. قرطاج. ٢٠١٠م. ج٢ ص٤٧٣، ٤٧٤.

(٤٥) محمد المصلح: العوامل الفكرية والعقدية لنشأة المدرسة المالكية وتجذرها في الغرب الإسلامي. ضمن أشغال الندوة الأكاديمية الدولية: المذهب المالكي في المغرب من الموطأ إلى المدونة. فاس ٢٦-٢٨ مارس ٢٠٠٨م. مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. ٢٠١٠م. مج١ ص٢٢٤.

(٤٦) عن أبي زكريا يحيى بن عون (ت ٢٩٨هـ/٩١١م) قال: «دخلت مع سحنون على ابن القصار وهو مريض وكان من أصحابه. وأصابته في علته قلق. فقال له: يا ابن القصار ما هذا القلق الذي أنت فيه؟ قال: الموت والقدوم على الله عزّوجلّ. فقال له سحنون: ألست مصدقا بالرسل أولهم وآخرهم والبعث والحساب والجنة والنار؟ وأن أفضل هذه الأمة -بعد نبيها صلى الله عليه وسلم- أبو بكر ثم عمر؟ وأن القرآن كلام الله غير مخلوق؟ وأن الله تعالى يرى يوم القيامة؟ وأنه (عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)؟ ولا تخرج على الأئمة بالسيف وإن جاروا؟ قال: إي والله الذي لا إله إلا هو. فضرب سحنون بيديه على ضبعيه وقال له: مت إذًا شئت مت إذًا شئت. ثم خرج». (المالكي (أبو بكر عبد الله بن محمد. ت بعد ٤٨٤هـ/١٠٩١م): كتاب رياض النفوس. تحقيق بشير البكوش. ط٢. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ١٩٩٤م. ج١ ص٣٦٧، ٣٦٨).

(٤٧) علاوة عمارة: انتشار المذهب المالكي ببلاد المغرب الأوسط. دراسات في التاريخ الوسيط للجزائر والغرب الإسلامي. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. ٢٠٠٨م. ص١٣٠.

(٤٨) انظر: نجم الدين الهنتاتي: المذهب المالكي بالغرب الإسلامي. منشورات تبر الزمان. تونس. ٢٠٠٤م. ص١٥٧.

(٤٩) محمد أحمد عبد المولى: القوى السنية في بلاد المغرب من قيام الدولة الفاطمية إلى قيام الدولة الزيرية.

ط١، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م، ج١ ص٢٧٠.

(٥٠) ابن عذاري، المصدر السابق، ج١ ص١٥٩.

(٥١) ابن عذاري، المصدر السابق، ج١ ص١٦٠.

(٥٢) موسى لقبال: دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٩م، ص٢٢٨، ٢٢٩.

(٥٣) استعمل الفاطميين عدة وسائل لابتزاز أموال الناس خدمة لمشاريعهم التوسعية فإلى جانب التغريم والمصادرة فرض التقسيط -وهو خراج على الأرض- ثم التضييع -زعموا أنه من بقية التقسيط- كما فرضوا القبالات والمكوس غير الشرعية وحتى الأشخاص عند مرورهم بالمهدية خلال موسم الحج والملاحظ أن المصادر الشيعية ذاتها تعترف بهذا غير أنها تبرر ذلك. انظر: نجم الدين الهنتاتي، المرجع السابق، ص١٦٤، ١٦٥.

(٥٤) القاضي النعمان(أبو حنيفة محمد بن منصور، ت ٣٦٣هـ/ ٩٧٤م): كتاب افتتاح الدعوة، تحقيق فرحات الدشراوي، ط٢، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٨٦م، ص٢٩١.

(٥٥) انظر: نجم الدين الهنتاتي، المرجع السابق، ض١٥٧.

(٥٦) «... فجلست ذات يوم مع جماعة من كتامة فسألوني عن صنوف من العلل، فكلما أجبتهم فلم يفهموا قولي، فقلت لهم: إنما أنتم بقر ليس معكم من الإنسانية إلا الاسم، فبلغ الخبر إلى أبي عبد الله فلما دخلت إليه قال لي: تقابل إخواننا المؤمنين من كتامة بما لا يجب، وبالله الكريم لولا أنك عذرك بأنك جاهل بحقهم، وبقدر ما صار إليهم من معرفة الحق وأهل الحق لأضربن عنقك». (ابن أبي أصيبعة(أبو العباس أحمد بن القاسم، ت ٦٦٨هـ/ ١٢٧٠م): عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، د ت، ص٤٨٠).

(٥٧) عبد المجيد بن حمدة: ثقافة المجتمع القيرواني في القرن الثالث، ط١، شركة فنون الرسم والنشر والصحافة، تونس، ١٩٩٧م، ص٢٢٠-٢٢٢.

(٥٨) «... ناضل فيها عن الدين وذب عن السنة حتى شبهه الناس بأحمد بن حنبل أيام المحنة وكان يناظرهم ويقول: قد أربيت على التسعين وما لي إلى العيش حاجة وذلك أنهم لما ملكوا أظهروا تبديل الشريعة والسنن، ويبروا إلى رجلين من أصحاب سحنون وقتلوهما وعروا أجسامهما ونودي عليهما: هذا جزاء من يذهب مذهب مالك». (الصفدي(أبو الصفاء خليل بن أيبك، ت ٧٦٤هـ/١٣٦٢م): كتاب الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٠م، ج١٥ ص١٥٩، ١٦٠).

(٥٩) الخشني(أبو عبد الله محمد بن الحارث، ت ٣٦١هـ/٩٧١م): طبقات علماء إفريقية، تحقيق محمد بن أبي شنب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ٢٠٠٦م، ص١٩٩.

(٦٠) الطاهر المعموري، المرجع السابق، ص٢٨٧.

(٦١) «وكانت له مقامات في الدين مع الكفرة المارقين أبي عبد الله الشيعي وأبي العباس أخيه وعبيد الله -لعنة الله عليهم- أبان فيها كفرهم وزندقتهم وتعطيلهم». (المالكي، المصدر السابق، ج٢ ص٧٥).

(٦٢) موسى لقبال، المرجع السابق، ص٤١٦.

(٦٣) يرد في بعض المصادر أن اسم هذا الحاجب هو الصقلي، انظر: القاضي عياض، المصدر السابق، ج٥ ص٨٥؛ الدباغ(أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، ت ٦٩٩هـ/١٣٠٠م): معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، أكمله ابن ناجي(أبو الفضل بن عيسى، ت ٨٣٩هـ/١٤٣٥م)، تحقيق محمد الأحمدي ومحمد ماضور، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٢م، ج٢ ص٣٠٩.

(٦٤) المالكي، المصدر السابق، ج٢ ص٦٣.

(٦٥) انظر: موسى لقبال، المرجع السابق، ص٤١٦.

(٦٦) محمد المختار محمد المامي: المذهب المالكي مدارسه ومؤلفاته-خصائصه وسماته، ط١، مركز زايد للتراث والتاريخ، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٢م، ص٥٢٦.

(٦٧) انظر: عمر الجيدي: مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، ط١، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ١٩٩٣م، ص٤٧، ٤٨.

(٦٨) إبراهيم القادري بوتشيش: تاريخ الغرب الإسلامي قراءات جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤م، ص٨٠.

(٦٩) عمر الجيدي، المرجع السابق، ص١٥٠.

(٧٠) تقلص دور القيروان كمركز لنشر المذهب المالكي في العهد الفاطمي، ويمكن تفسير هذا بشدة توتر العلاقات

بين الفاطميين والأمويين مما ساهم في إضعاف نشاط الرحلة إلى إفريقية، وهذا الذي أثر سلبا على الدراسات الفقهية المالكية في العهد الفاطمي، وهو أمر تفطن له أحد علماء مدينة فاس عند مروره بإفريقية في ذلك العهد، وهو دارس بن إسماعيل أبو ميمونة (ت ٣٥٧هـ/٩٦٧م) فعاب على علماء إفريقية من المالكية قلة الحفظ، وكذلك ساهم الفاطميون في توفير الظروف الملائمة لازدهار بعض العلوم العقلية، وفي منح الفرصة للمذاهب والمدارس المهمشة في التألق وكل هذا على حساب مدرسة الفقه المالكي التي عرفت نوعا من التراجع، انظر: نجم الدين الهنتاني، المرجع السابق، ص١٦٢، ١٦٣.

(٧١) ميكلوش موراني: دراسات في مصادر الفقه المالكي، ترجمة سعيد بحيري وآخرون، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨م، ص٦٢، ٦٤.

(٧٢) نجم الدين الهنتاني، المرجع السابق، ص٣٣٢، ٣٣٥.

(٧٣) «... ومنها كتاب التمهيد لصاحبنا أبي عمر يوسف بن عبد البر، وهو الآن في الحياة، لم يبلغ سن الشيخوخة، وهو كتاب لا أعلم في الكلام على فقه الحديث مثله أصلا، فكيف أحسن منه، ومنها كتاب الاستذكار وهو اختصار التمهيد المذكور، ولصاحبنا أبي عمر بن عبد البر المذكور كتب لا مثل لها، منها كتابه المسمى بالكافي في الفقه على مذهب مالك وأصحابه خمسة عشر كتابا اقتصر فيها على ما بالمفتي الحاجة إليه وبوبه وقربه فصار مغنيا عن التصنيفات الطوال في معناه... ومنها في الفقه الواضحة، والمالكيون لا تمانع بينهم في فضلها واستحسانهم إياها، ومنها المستخرجة من الأسمعة وهي المعروفة بالعتبية ولها عند أهل إفريقية القدر العالي والطيران الحثيث». (ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد، ت ٤٥٦هـ/١٠٦٤م): رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، ط٢، المؤسسة العربية، بيروت، ١٩٨٧م، ج٢ ص١٧٩-١٨١).

(٧٤) انظر: مولاي الحسين بن الحسن ألحيان: كتاب المدونة في الدراسات المغربية، ضمن أعمال الندوة الأكاديمية الدولية: المذهب المالكي في المغرب من الموطأ إلى المدونة، فاس ٢٦-٢٨ مارس ٢٠٠٨م، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ٢٠١٠م، مج٢ ص٥١٢.

(٧٥) «كثيرا ما يرد على التراث الفقهي المالكي أنه يخلو في معظمه من الأدلة التفصيلية للفروع والمسائل الفقهية، وأن كتب الفقه المالكي تفتقر إلى المنهج التأصيلي الاستدلالي وإنما يغلب عليها منهج التجريد الذي يعتمد على سوق المسائل الفقهية مجردة عن أدلتها التفصيلية، وهذه قضية تشين المذهب المالكي». (ناصر قارة: فقه ابن أبي زيد القيرواني بين منهج التأصيل والتجريد، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، مخبر الشريعة، جامعة الجزائر، العدد الثاني، ٢٠٠٦م، ص٢٢٥).

(٧٦) مولاي الحسين بن الحسن ألحيان، المرجع السابق، مج٢ ص٥١٢.

(٧٧) انظر: المقري (أبو العباس أحمد بن محمد، ت ١٠٤١هـ/١٦٣١م): أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق إبراهيم الأبياري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٢م، ج٣ ص٢٢.

(٧٨) ابن العربي (أبو بكر محمد بن عبد الله، ت ٥٤٣هـ/١١٤٨م): قانون التأويل، تحقيق محمد السليماني، ط١، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ١٩٨٦م، ص٤٢٨.

(٧٩) ورد اسم هذا الكتاب بعناوين عديدة إلا أن أرجحها ما ذكر أعلاه، انظر: ميكلوش موراني، المرجع السابق، ص٦٨-٧٢.

(٨٠) انظر: محمد المختار محمد المامي، المرجع السابق، ص٢٥٧-٢٥٩.

(٨١) ميكلوش موراني، المرجع السابق، ص١٠٠، ١٠١.

(٨٢) «انتشرت الرسالة في سائر بلاد المسلمين حتى بلغت العراق واليمن والحجاز والشام ومصر وبلاد النوبة وصقلية وجميع بلاد إفريقية والأندلس والمغرب وبلاد السودان وتنافس الناس في اقتنائها حتى كتبت بالذهب، وأول نسخة منها بيعت ببغداد في حلقة أبي بكر الأبهري بعشرين دينارًا ذهبًا». (الدباغ، المصدر السابق، ج٣ ص١١١).

(٨٣) ابن أبي زيد القيرواني (أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن، ت ٣٨٦هـ/٩٩٦م): الرسالة الفقهية، تحقيق الهادي حمو ومحمد أبو الأجفان، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٧م، ص٧٣.

(٨٤) علاوة عمارة، المرجع السابق، ص١٢٢.

(٨٥) الهادي روجي إدريس: الدولة الصنهاجية، ترجمة حمادي الساحلي، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٢م، ج٢ ص٢٢٢، ٢٢٣.

(٨٦) نجم الدين الهنتاني، المرجع السابق، ص١٦٥،١٧١.

مقالات

(٨٧) انظر: ابن عذاري، المصدر السابق، ج١ ص٢١٦-٢٢٠.

(٨٨) الهادي روجي إدريس، المرجع السابق، ج٢ ص٢١٢.

(٨٩) القاضي عياض، المصدر السابق، ج١ ص٢٦.

(٩٠) انظر: عمر بن حمادي: الفقهاء في عصر المرابطين، شهادة التعمق في البحث، إشراف محمد الطالبي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، تونس، ١٩٨٧م، ص٥٥٢.

(٩١) نجم الدين الهنتاني، المرجع السابق، ص٢٣٥.

(٩٢) انظر: إبراهيم القادري بوتشيش: صحوة المذهب المالكي في الغرب الإسلامي خلال القرن الخامس الهجري، حلقات مفقودة من تاريخ الحضارة في الغرب الإسلامي، ط١، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٦م، ص٩٧-١٠٢.

(٩٣) علاوة عمارة، المرجع السابق، ص١٢٤.

(٩٤) «... سلسلة القرارات العملية التي حسم بها المعز بن باديس الزيري القطيعة بينه وبين الشيعة الفاطمية بمصر وقد توالت هذه القرارات على امتداد عشر سنوات تقريبا بين سنة (٤٣٢-٤٤٢هـ)»، (عمر بن حمادي، المرجع السابق، ص٥١٢).

(٩٥) أيمن فؤاد سيد، المرجع السابق، ص١٩٠.

(٩٦) انظر: نجم الدين الهنتاني، المرجع السابق، ص١٨٤.

قائمة المصادر والمراجع

- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل، ت ٣٣٠هـ/٩٤٢م): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط١، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ١٩٥٠م.
- ابن أبي أصيبعة (أبو العباس أحمد بن القاسم، ت ٦٦٨هـ/١٢٧٠م): عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، د ت.
- الباجي (أبو الوليد سليمان بن خلف، ت ٤٧٤هـ/١٠٨١م): كتاب الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد، ط١، مؤسسة الزغبي، بيروت، ١٩٧٣م.
- الجرجاني (أبو أحمد عبد الله بن عدي، ت ٣٦٥هـ/٩٧٦م): الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق يحيى مختار، ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨م.
- الجوهري (أبو نصر إسماعيل بن حماد، ت ٣٩٣هـ/١٠٠٢م): الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠م.
- الحاكم (أبو عبد الله محمد بن عبد الله، ت ٤٠٥هـ/١٠١٤م): المستدرك على الصحيحين، تحقيق مقبل بن هادي الوادعي، ط١، دار الحرمين، القاهرة، ١٩٩٧م.
- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد، ت ٤٥٦هـ/١٠٦٤م): رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، ط٢، المؤسسة العربية، بيروت، ١٩٨٧م.
- الخشني (أبو عبد الله محمد بن الحارث، ت ٣٦١هـ/٩٧١م): طبقات علماء إفريقية، تحقيق محمد بن أبي شنب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ٢٠٠٦م.
- ابن خلكان (أبو العباس أحمد بن محمد، ت ٦٨١هـ/١٢٨٢م): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د ت.
- الدباغ (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، ت ٦٩٩هـ/١٣٠٠م): معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، أكمله ابن ناجي (أبو الفضل بن عيسى، ت ٨٣٩هـ/١٤٣٥م)، تحقيق محمد الأحمدي ومحمد ماضور، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٢م.
- الذهبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد، ت ٧٤٨هـ/١٣٤٧م): سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٢م.
- ابن أبي زيد القيرواني (أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن، ت ٣٨٦هـ/٩٩٦م): الرسالة الفقهية، تحقيق الهادي حمو ومحمد أبو الأجفان، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٧م.
- السبكي (أبو نصر عبد الوهاب بن علي، ت ٧٧١هـ/١٣٦٩م): طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، ط١، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦٤م.
- السجستاني (أبو داوود سليمان بن الأشعث، ت ٢٧٥هـ/٨٨٨م): سنن أبي داوود، تحقيق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، ط١، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٧م.
- السكوني (أبو علي عمر بن محمد، ت ٧١٧هـ/١٣١٧م): عيون المناظرات، تحقيق سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، تونس، ١٩٧٦م.
- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، ت ٥٤٨هـ/١١٥٣م): الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاغور، ط٣، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٣م.

تجديد المذهب المالكي ببلاد المغرب من قيام الدولة الفاطمية إلى حدوث القطيعة الزيرية

- الصاحب (أبو القاسم إسماعيل بن عباد، ت ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م): المحيط في اللغة، تحقيق محمد آل ياسين، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٩٤م.
- الصفدي (أبو الصفاء خليل بن أيبك، ت ٧٦٤هـ/ ١٢٦٢م): كتاب الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٠م.
- ابن عذاري (أبو العباس أحمد بن محمد، ت نحو٦٩٥هـ/ نحو١٢٩٦م): البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج. س. كولان وليفي بروفنسال، ط٢، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٣م.
- ابن العربي (أبو بكر محمد بن عبد الله، ت ٥٤٣هـ/ ١١٤٨م): قانون التأويل، تحقيق محمد السليماني، ط١، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ١٩٨٦م.
- العظيم آبادي (أبو الطيب محمد أشرف بن أمير، ت بعد ١٢١٠هـ/ بعد ١٨٩٢م): عون المعبود شرح سنن أبي داوود، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، ط٢، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ١٩٦٩م.
- ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن فارس، ت ٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م): معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١م.
- القاضي عياض (أبو الفضل عياض بن موسى، ت ٥٤٤هـ/ ١١٤٩م): ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق محمد بن تاويت وآخرون، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٩٨٣م.
- القاضي النعمان (أبو حنيفة محمد بن منصور، ت ٣٦٣هـ/ ٩٧٤م): كتاب افتتاح الدعوة، تحقيق فرحات الدشراوي، ط٢، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٨٦م.
- المالكي (أبو بكر عبد الله بن محمد، ت بعد ٤٨٤هـ/ ١٠٩١م): كتاب رياض النفوس، تحقيق بشير البكوش، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م.
- المقري (أبو العباس أحمد بن محمد، ت ١٠٤١هـ/ ١٦٣١م): أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق إبراهيم الأبياري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٢م.
- النوبختي (أبو محمد الحسن بن موسى، ت ٣١٠هـ/ ٩٢٢م): فرق الشيعة، تحقيق عبد المنعم الحنفي، ط١، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩٢م.
- أجناس جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، ط٢، دار الكتب الحديثة، مصر، د ت.
- أحمد صبري السيد: إخوان الصفا بين الفكر والسياسة، ط١، دار مصر المحروسة، القاهرة، ٢٠٠٥م.
- أحمد محمود صبحي: في علم الكلام الزيدية، ط٢، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩١م.
- أيمن فؤاد سيد: الدولة الفاطمية في مصر تفسير جديد، ط٢، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ٢٠٠٧م.
- أبو الأعلى المودودي: موجز تاريخ تجديد الدين وإحياؤه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ترجمة محمد كاظم سباق، ط٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١م.
- إبراهيم التهامي: الأشعرية في المغرب، ط١، دار قرطبة، الجزائر، ٢٠٠٦م.
- إبراهيم القادري بوتشيش: تاريخ الغرب الإسلامي قراءات جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤م.
- إبراهيم القادري بوتشيش: صحوة المذهب المالكي في الغرب الإسلامي خلال القرن الخامس الهجري، حلقات مفقودة من تاريخ الحضارة في الغرب الإسلامي، ط١، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٦م.
- رضوان جودت زيادة: سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، ط١، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٤م.
- سعاد سطحي: التأصيل الديني لمصطلحي الإصلاح والتجديد، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، العدد التاسع، ٢٠٠٨م.
- سعاد كوريم: التفسير والمفسرون بالقيروان: رصد ونقد، وقائع ندوة القيروان عاصمة الثقافة الإسلامية: إشعاع القيروان عبر العصور، القيروان ٢٠-٢٥ أبريل ٢٠٠٩م، وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، قرطاج، ٢٠١٠م.
- سيف الدين عبد الفتاح: مفهوم التجديد، سلسلة بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٨م.
- الطاهر المعموري: التجديد الفقهي بإفريقيا ودور المازري في إبرازه، مجلة الموافقات، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الجزائر، العدد الثاني، ١٩٩٣م.
- عباس الجراري: الدين في وسطيته وتجديده وسياق الشخصية المغربية، الدروس الحسنية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٩٨٦م.
- عبد المجيد بن حمدة: ثقافة المجتمع القيرواني في القرن الثالث، ط١، شركة فنون الرسم والنشر والصحافة، تونس، ١٩٩٧م.

- عبد المجيد عمر النجار: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٢م.
- عدنان محمد أمامة: التجديد في الفكر الإسلامي، ط١، دار ابن الجوزي، الرياض، ١٤٢٤هـ.
- علاوة عمارة: انتشار المذهب المالكي ببلاد المغرب الأوسط، دراسات في التاريخ الوسيط للجزائر والغرب الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ٢٠٠٨م.
- عمار جيدل: التجديد في دراسة علم العقيدة الإسلامية، مجلة الموافقات، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الجزائر، العدد الرابع، ١٩٩٥م.
- عمر الجيدي: مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، ط١، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ١٩٩٣م.
- عمر بن حمادي: الفقهاء في عصر المرابطين، شهادة التعمق في البحث، إشراف محمد الطالبي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، تونس، ١٩٨٧م.
- أبو لبابة الطاهر حسين: محاضرات في الحديث التحليلي، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٤م.
- محمد أحمد عبد المولى: القوى السنية في بلاد المغرب من قيام الدولة الفاطمية إلى قيام الدولة الزيرية، ط١، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م.
- محمد المختار محمد المامي: المذهب المالكي مدارسه ومؤلفاته-خصائصه وسماته، ط١، مركز زايد للتراث والتاريخ، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٢م.
- موسى لقبال: دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٩م.
- مولاي الحسين بن الحسن ألحيان: كتاب المدونة في الدراسات المغربية، ضمن أعمال الندوة الأكاديمية الدولية: المذهب المالكي في المغرب من الموطأ إلى المدونة، فاس ٢٦-٢٨ مارس ٢٠٠٨م، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ٢٠١٠م.
- ميكلوش موراني: دراسات في مصادر الفقه المالكي، ترجمة سعيد بحيري وآخرون، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨م.
- ناصر قارة: فقه ابن أبي زيد القيرواني بين منهج التأصيل والتجريد، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، مخبر الشريعة، جامعة الجزائر، العدد الثاني، ٢٠٠٦م.
- نجم الدين الهنتاتي: المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، منشورات تبر الزمان، تونس، ٢٠٠٤م.
- الهادي روجي إدريس: الدولة الصنهاجية، ترجمة حمادي الساحلي، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٢م.



قراءة نقدية لدراسة "أوليج جرابار" عن "الفن والعمارة والقرآن"

د. يحيى حسن وزيري
العريش- مصر

مقالات

• مقدمة:

قام العديد من الأثريين والمستشرقين الغربيين القدامى والمحدثين بإجراء دراسات مستفيضة عن الآثار والمباني في العصور الإسلامية المختلفة، وكان تركيزهم منصبًا في أغلب دراساتهم على دراسة وتوثيق الطرز المعمارية الإسلامية، وعلى تاريخ العمارة الإسلامية في شرق وغرب العالم الإسلامي، ومن أشهر هؤلاء الباحثين الغربيين: فإن برشم، وكريزويل، وبوركهارت وغيرهم كثير.

ولكن أن يخصص أحد الباحثين الغربيين في مجال الآثار والعمارة الإسلامية، دراسة تبحث في العلاقة ما بين القرآن والفن والعمارة فهو ما يعد نادرًا في هذا المجال؛ حيث إن تلك الدراسة على صغرها، فإنها تعد غير مسبوقة ولافتة للنظر، وبخاصة بالنسبة للباحثين والمستشرقين الغربيين.

ونقصد هنا تحديدًا دراسة عالم الآثار الفرنسي المعروف "أوليج جرابار"، والتي نشرت لأول مرة تحت عنوان: "الفن والعمارة والقرآن" Art & Architecture and The Qur'an عام ١٩٩٥م، ضمن المجلد الأول لكتاب يحمل عنوان: "بناء دراسة الفن الإسلامي" Construction the study of Islamic Art [١]، وتحديدًا في الفصل الخامس من الكتاب، ثم أعيد نشر نفس الدراسة مرة أخرى عام ٢٠٠١م ضمن المجلد الأول من "موسوعة القرآن" Encyclopedia of The Qur'an [٢].

وإذا كان بعض الباحثين الغربيين قد تناول بعض الموضوعات المحددة في هذا المجال، كفكرة تأثر المسلمين في تصميم الحدائق ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، التي تصف الفردوس أو الجنة، وقد ورد ذكر العديد من هؤلاء الباحثين في دراسة عن الحديقة الإسلامية، نشرها الباحث عبد العزيز بن محمد العويد عام ٢٠٠٤م[٣]، مثل "رينهارت" و"تيلور" و"بيتروسيولى" وغيرهم مما وردت أسماؤهم بالبحث المذكور، ولكن على حد علمنا فإنه لم يتم تخصيص دراسة لتناول العلاقة

ما بين القرآن والفن أو العمارة برؤية شاملة، من قبل أحد الباحثين الغربيين مثل دراسة "أوليج جرابار"، والتي هي موضوع بحثنا هذا.

لذلك فإن الهدف من هذه الدراسة هو عرض ومناقشة ونقد لما ورد من أفكار ومفاهيم في دراسة "أوليج جرابار" المذكورة، من أجل التعرف على كيفية فهمه واستقرائه لما ورد بالعديد من الآيات القرآنية ذات الصلة بالفن والعمارة من وجهة نظره، في ظل ثقافته الغربية ومخالفته العقائدية، ومحاولة الرد على بعض الشبهات التي أثارها في بحثه.

والمنهج المتبع في نقد دراسة "أوليج جرابار" يظهر من خلال الخطوات التالية:

أ- عرض خلفية موجزة عن المستشرق "أوليج جرابار"، والمنهج الذي اتبعه في دراسته.

ب- عرض تفصيلي تحليلي لمحاور الدراسة الأساسية، وهي عملية وصفية تحليلية قبل المباشرة بالنقد تجمع ما بين العرض Exposition والتحليل من أجل الفهم والتفسير Interpretation.

جـ- نقد وتقييم Evaluation لما ورد من أفكار ومفاهيم بالدراسة، لإظهار إيجابيات وسلبيات البحث والرد على الشبهات المثارة.

د- كتابة نص أي آية قرآنية تم الإشارة إليها ولم تذكر صراحة في الدراسة الأصلية إلا برقم السورة ورقم الآية فقط، وكتابة نصوص العهد القديم التي أشار إليها "جرابار" دون أن يضمنها بحثه.

هـ- تدعيم البحث ببعض الصور التوضيحية، والتي يمكن أن تؤكد وتوضح بعض الأفكار الواردة في دراسة "جرابار"، خاصة أن الدراسة الأصلية لم تحتو على أي صور أو رسومات توضيحية.

أولاً: منهج "أوليج جرابار" في دراسته عن الفن والعمارة والقرآن:

من الأهمية بمكان في هذه النوعية من الأبحاث التي تتعرض لنقد ودراسة بحث أو كتاب معين، أن يتم عرض خلفية مختصرة أولاً عن الباحث أو المؤلف، مما يلقى الضوء على الخلفية الفكرية والعلمية له، والتي يمكن أن تساعد في فهم العديد من الأفكار الذي طرحها في دراسته.

ولد "أوليج جرابار" عام ١٩٢٩م في "ستراسبورج" بفرنسا، وهو عالم في مجال الآثار والتاريخ ومتخصص في مجال الفن والعمارة الإسلامية، وقد حصل على الدكتوراه من جامعة "برينستون" عام ١٩٥٥م، وقد عمل في جامعة "ميتشجان" قبل أن يحصل على وظيفة أستاذ في جامعة "هارفارد"، وأصبح أستاذ الأغاخان في الفن والعمارة الإسلامية عام ١٩٨٠، وبقى في "هارفارد" حتى عام ١٩٩٠م، ثم عاد ليلتحق بمعهد الدراسة المتقدمة بجامعة "برينستون"، وأصبح أستاذاً فخريًا بها منذ عام ١٩٩٨م[٤].

وقد قام جرابار برحلات واسعة ومتعددة لدراسة الفن والعمارة الإسلامية بالعالم الإسلامي، في أفريقيا وآسيا والشرق الأوسط، وله العديد من المؤلفات والدراسات عن الآثار والعمارة الإسلامية من أهمها ما يلي[٥]:

- City in the Desert with Reneta Holod, James Knustad, and William Trousdale, Harvard University Press, (1978)
- The Art and Architecture of Islam 650-1250 (with Richard Ettinghausen and Marilyn Jenkins-Madina, 2001)
- The Dome of the Rock, Harvard University Press, (2006)

- "The Haram Al-Sharif: An Essay in Interpretation," BRIIFS vol. 2 no 2 (Autumn 2000).

كما فاز "جرابار" بالعديد من الجوائز من أهمها ما يلي[٦]:

* Giorgio Levi Della Vida Medal, UCLA, 1996;

* Freer Medal, 2002.

* كما فاز عام ٢٠١٠م بجائزة "الرئيس"، والتي تقدمها جائزة الأغاخان للعمارة الإسلامية، والتي تعد آخر الجوائز المعمارية التي فاز بها.

وقد توفي "جرابار" في مطلع عام ٢٠١١م، بعد تاريخ طويل من العطاء والدراسة، وبخاصة في مجال دراسة الآثار والعمارة الإسلامية.

أما بالنسبة للدراسة موضوع بحثنا هذا بعنوان: "الفن والعمارة والقرآن"، فتنقسم إلى مقدمة وثلاثة محاور رئيسة ومراجع البحث موزعة على ثمانية عشر صفحة مقاس (A٤)، ويظهر منهج "جرابار" في دراسة العلاقة ما بين الوحي المنزل (القرآن) وموقفه تجاه الفن والعمارة والتطبيق، من خلال تقسيم دراسته إلى ثلاثة عناوين رئيسة:

١- الإشارات أو التلميحات القرآنية المباشرة للفن والعمارة.

٢- استخدام القرآن كمصدر للاقتباس في عمل وزخرفة الأعمال الفنية.

٥- تزيين القرآن (المصحف الشريف) نفسه من خلال الفن.

ويفصح "جرابار" عن رؤيته للعلاقة ما بين القرآن والفن أو العمارة، من خلال مقدمة دراسته، والتي يرى فيها أنه باستثناء ما ورد في الآية (٤٤) من سورة النمل: ﴿ قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ .... ﴾، والتي سوف تناقش خلال الدراسة، فإن القرآن لم يحتو على بيان يمكن أن يفسر على أنه وصف للأشياء المصنوعة أو كدليل عقائدي (ديني) لعمل أو تطوير الأشكال المحسوسة من الناحية البصرية، فالعالم (البيئة) الذي نزل فيه القرآن لم يكن ليقدر الأعمال الفنية.

كما يقرر "جرابار" أيضًا في مقدمته بأن الفن والعمارة في القرآن لا يؤدي إلى رؤية كلية متماسكة، ولكن هي عبارة عن سلسلة من الملاحظات غير المتصلة، والتي يمكن أن تقسم إلى مجموعتين أساسيتين: الأولى الإشارات المباشرة للأشياء المصنوعة أو الفراغات المبنية، والثانية الآثار غير المباشرة لعمل الأشياء وتصميم الفراغات.

وعلى الرغم من أن دراسة "جرابار" تنصب على دراسة النصوص القرآنية ذات الصلة بالفن أو العمارة، فيلاحظ أنه في غالب أجزاء دراسته كانت إشارته للآيات القرآنية، عن طريق ذكر "رقم السورة ورقم الآية" فقط، دون كتابة تلك الآيات بصورة تفصيلية، كما أنه لم يدعم دراسته بأي صور أو رسومات توضيحية.

ويلاحظ أن "جرابار" قد أورد في نهاية بحثه "ثمانية وأربعين" مرجعًا اعتمد عليها في دراسته، منها خمس دراسات سابقة له والباقي لباحثين آخرين أشهرهم "فان برشم" M. Van Berchem، ومنهم بعض الباحثين العرب مثل محمد كلاجس M.R. Qlaaji، ويلاحظ أنه لم يتم الاستعانة في الدراسة بأي كتاب من كتب التفسير المعروفة للقرآن الكريم أو من مراجع التراث الإسلامي.

ثانيًا: عرض تحليلي للمحاور الأساسية لدراسة "جرابار":

المحور الأول: الإشارات المباشرة للفن والعمارة في القرآن Direct references:

يقرر "جرابار" في هذا المحور أنه توجد

ثلاثة مستويات من الإشارات المباشرة بالقرآن، لمستويات من "المصنعات" manufacture، وبخاصة في مجال الإنشاءات، ويفصل تلك المستويات الثلاثة فيما يلي:

١-١ العناصر المعمارية والفنية في ملك سليمان:

يرى "جرابار" أنه توجد مجموعة من الأمثلة التي تحتوي على عناصر مادية ذكرت مرة واحدة فقط، وجاء وصفها ضمن الوصف القرآني لملك "سليمان"، ويقصد تحديدًا ما ورد ذكره في الآية (١٣) من سورة سبأ: ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَٰتٍ... ﴾، وما حوته من ذكر لعناصر فنية أسطورية على حد تعبيره (محاريب- تماثيل- جفان- قدور راسيات)، قام بعملها الجن لسليمان.

ويرى أنه في الآية (١٢) من نفس السورة، أن سليمان يأمر الجن بعمل نافورة من النحاس المذاب، يقصد قوله تعالى: ﴿ وَأَسَلْنَا لَهُۥ عَيْنَ ٱلْقِطْرِ... ﴾، ويعد أن هذا الوصف تقليد فني "لبحر البرونز" الذي ورد ذكره في هيكل سليمان في القدس، حسبما ورد وصفه في سفر الملوك الثاني (الإصحاح ٢٥- الفقرة ١٣)، وسفر أخبار الأيام الأول (الإصحاح ١٨- الفقرة ٨).

ويرى "جرابار" من وجهة نظره أن وظيفة ومعنى كلا من كلمتي "جفان" و"قدور راسيات" يكتنفهما بعض الغموض والإبهام، أما كلمة "محاريب" ظهرت في عدة سياقات أخرى بالقرآن (ولو بصيغة المفرد أي محراب)، وكلمة "تماثيل" ظهرت مرة أخرى بصيغة الجمع أيضًا في سياق قصة سيدنا إبراهيم مع أبيه "آزر"، يقصد قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ ﴾ (الأنبياء: ٥٢)، للإشارة بوضوح لعبادة الأصنام وهو معنى مغاير لما ورد في الآية التي تتحدث عن ملك سليمان.

ثم ينتقل "جرابار" بعد ذلك إلى "الصرح" (المبنى غير العادي على حد وصفه) الذي أقامه سليمان لاختبار ملكة سبأ وليبرهن لها على تفوقه عليها، وهو الذي ورد وصفه في الآية (٤٤) من سورة سبأ؛ حيث أمر سليمان البنائين بتغطية أو بتبليط هذا الصرح بقطع من الزجاج (ممرد من قوارير)، وأن مادة الزجاج هنا تعكس مدى شفافية المبنى أكثر مما تعطي وصفًا لشكله، وأن المهم في هذا الوصف ليس المعنى الدقيق للمصطلح، ولكن ظهوره في الصور القرآنية للأعمال الفنية، والتي لم تر من قبل، ولكن تتخيل فقط.

ويقرر "جرابار" أن كلمة "صرح" وردت أيضًا في الآية (٣٨) من سورة القصص: ﴿ فَأَوْقِدْ لِى يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجْعَل لِّى صَرْحًا ... ﴾، وكذلك في الآية (٣٦) من سورة غافر: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴾.

ويرى "جرابار" أن ذلك الصرح الوارد في قصة فرعون، يمكن أن يقارن بالنهايات العلوية لتلك القصور المزعوم وجودها في اليمن، في فترة ما قبل الإسلام.

١-٢ ألفاظ معتادة ذات صلة بالمستقرات العمرانية:

وهي النوعية الثانية من المصطلحات – من وجهة نظر جرابار- ذات الصلة بالمستقرات العمرانية، مثل:

- **القرية**: كقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِى كُلِّ قَرْيَةٍ نَّذِيرًا ﴿٥١﴾ ﴾ (الفرقان" ٥١)، ويرى أن ذلك اللفظ يطلق عادة على المدينة وكذلك التجمعات الأصغر.

قراءة نقدية لدراسة "أوليج جرابار" عن "الفن والعمارة والقرآن"

• **المدينة:** واستعملت مرتين فقط لتعطي دلالات أوسع في المعنى، في قوله تعالى: ﴿ فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ ... ﴾ (القصص: ١٨)، وقوله: "وجاء رجل من ﴿ وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ ... ﴾ (القصص: ٢٠).

• **مساكن:** كما في قوله تعالى: ﴿ وَعَادًا وَثَمُودَا وَقَد تَّبَيَّنَ لَكُم مِّن مَّسَاكِنِهِمْ ... ﴾ (العنكبوت: ٣٨)، إشارة للمساكن المهدمة (الأطلال)، والتي عادة ما تذكر في الأشعار.

• **البلد:** ويشير إلى مصطلح أكثر تجريدًا كما في ﴿ وَهَٰذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ ﴾ (التين: ٣) أي المكان الآمن والذي غالبًا هو "مكة".

• **البيت:**، وهي كلمة تطلق على المنزل والذي يفترض أن يتصف بالخصوصية، كالآيات التالية:

- ﴿ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ ... ﴾ (آل عمران: ٤٩).

- ﴿ وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ... ﴾ (النساء: ١٠٠).

- " ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ ... ﴾ (النور: ٢٧).

- ﴿ لَّيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَّكُمْ ... ﴾ (النور: ٢٩).

كما أن الكلمة استعملت في وصف بيوت زوجات الرسول: "وقرن في بيوتكن.." (الأحزاب: ٣٣)، وكذلك في قوله: ﴿ وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ ... ﴾ (الأحزاب: ٣٤)، والتي تعد خصوصيتها معيارًا أساسيًا، كما أطلقت على بيت "زليخة" زوجة "قوطيفار" (يقصد جرابار ما أطلق عليها القرآن وصف امرأة العزيز في سورة يوسف)، في قوله تعالى: ﴿ وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ ... ﴾ (يوسف: ٢٣).

وعندما توصف البيوت بأنها مزخرفة بالذهب فهذا يعني تعبيرًا سيئًا عن الغنى المختال، يقصد قوله تعالى: ﴿ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ .. ﴾ الإسراء: ٩٣).

* **دار:** أحيانًا تذكر دون معنى يختلف عن "البيت" كما في قوله: ﴿ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ ﴾ (الإسراء:٥)، وقوله: ﴿ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ .. ﴾ (الحشر: ٨)، وفي أحيان أخرى تعطي معنى أوسع نطاقًا كما في الوصف القرآني: ﴿ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ .. ﴾ (القصص: ٨٣) إشارة إلى يوم القيامة.

* **قصر:** وردت تلك الكلمة في القرآن أربع مرات، مرتان مجازًا الأولى منها للإشارة للقصور الخربة للقدماء والثانية إشارة لقصور الجنة.

* **مثوى:** وردت بمعنى مسكن كما في قوله: ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ .. ﴾ (محمد: ١٩).

***مصانع:** أي مباني؟؟ في قوله تعالى: ﴿ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ﴾ (الشعراء: ١٢٩).

وتوجد بعض الأمثلة؛ حيث تقنيات البناء يتم تحديدها، وغالبًا بطريقة حرفية كما في الوصف القرآني للسماء بأنها قد رفعت بغير أعمدة؛ حيث صورت السماء كمعجزة إلهية: ﴿ اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ... ﴾ (الرعد: ٢).

٢-١ مصطلحات اكتسبت المدلول الإسلامي في عهد الرسول أو بعده:

يرى "جرابار" أنه يأتي على رأس تلك المصطلحات، مصطلحان وهما: المسجد والمحراب.

أ- المسجد:

كلمة "المسجد" وردت في القرآن (٢٨) مرة، وفي تسعة عشر حالة منها وصف المسجد "بالحرام" إشارة إلى مسجد مكة أو الكعبة التي بناها إبراهيم واسماعيل، والتي ذكرت كقبلة أو اتجاه للصلاة وكمكان للحج، ومع ذلك لم يذكر أي شيء عن شكلها أو الفراغ حولها، ولكن يوجد إشارة مبهمة لأهمية عمارته، ويقصد قوله تعالى: ﴿ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ .. ﴾ (التوبة: ١٩).

وفي الآية الأولى من سورة الإسراء فكلمة "مسجد" استعملت للإشارة "لمسجد مكة"، بينما في الآية السابعة من نفس السورة فللإشارة للهيكل (المعبد) اليهودي في القدس؟؟ (من وجهة نظره)، ويقصد جرابار الآية التالية: "..وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرًا"، واستعملت كلمة مسجد صراحة في الآية الأولى من سورة الإسراء للإشارة للمسجد الأقصى.

أما في الحالات الأخرى لكلمة "مسجد"، فإنها تعني مكان لعبادة الله كقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ .. ﴾ (الأعراف: ٢٩)، فهي تنسب حرفيًا للإله كما في قوله: ﴿ وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا ﴾ (الجن: ١٨)، وهي آية غالبًا تستخدم في نقوش المساجد، وتشير آية أخرى إلى أن الكافرين ممنوعين من عمارتها: ﴿ مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِم بِالْكُفْرِ .. ﴾ (التوبة: ١٧)، وآية أخرى تستخدم في نقوش وكتابات المساجد ﴿ إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ .. ﴾ (التوبة: ١٨).

وفي قصة النائمون السبعة بأفسوس (بتركيا)؟ حسبما ورد في الدراسة، فالقرآن يؤكد على أنه قد بني عليهم مسجدًا، يقصد جرابار قوله تعالى: ﴿ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا ﴾ (الكهف: ٢١).

كما يرى "جرابار" أن من أكثر الآيات غرابة وغموضًا في هذا الصدد تلك الآية التي تحتوي على قائمة بأسماء المعابد، والتي كانت يمكن أن تهدم، يقصد قوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا .. ﴾ (الحج: ٤٠)، وهي "الصوامع" و"البيع" و"الصلوات" و"المساجد"، وأول كلمتان لم تذكرا بعد ذلك في القرآن، وتتابع الكلمات نفسها يبدو أنه يشير إلى أربعة أنواع مختلفة من مباني العبادة، وربما تمثل أربع ديانات، فإذا كان هناك بالفعل أربع مجموعات من الديانات (الإسلام والمسيحية واليهودية) فما هي الديانة الرابعة؟.

مما سبق يستنتج "جرابار" أن القرآن يقرر بوضوح فكرة "الفراغ المقدس" (مبنى العبادة)، فلم يتم تعريف على وجه التحديد الفراغ الخاص بعبادة المسلمين وهو المسجد، والفراغ الوحيد الذي حدد ذكره في القرآن هو "مسجد مكة" وما يحيط به.

كما يرى "جرابار" أيضًا أن تحديد اتجاه قبلة الصلاة في القرآن يكتنفه بعض الغموض، فهل هو اتجاه مدينة مكة (محيط كبير) أم الكعبة أم أحد جوانبها أم الحجر الأسود في أحد أركانها؟.

وبإيجاز يرى "جرابار" بعد هذا الاستعراض لكلمة "مسجد" في الآيات القرآنية، أن المسجد أصبح بعد وفاة النبي يعني نوعًا معينًا من المباني مقصورًا على المسلمين، أما في القرآن فتظهر الكلمة لتشمل أهمية واسعة وعريضة، مع عدم وجود علاقة مؤكدة على أنه مخصص حصريًا للعبادة الإسلامية.

ب- المحراب:

من وجهة نظر "جرابار" فإن المسائل غالبًا معقدة بالنسبة لكلمة "محراب"، والتي تحتوي على معانٍ رمزية وتطبيقية، فهي لها تاريخ طويل للدلالة على التجويف الذي يحدد اتجاه الصلاة في كل حوائط مباني عبادة المسلمين، والمحراب أيضًا يشير إلى نوع من "الدخلة المزخرفة"، والتي كانت موجودة في المقابر الحجرية ومرسومة على السجاد أو المزخرفة بالخزف والقيشاني.

ويرى "جرابار" أن الكلمة تشير إلى بناء رأسي له أهمية شرفية، وهو ما يتضح من آية قرآنية واحدة وهي: ﴿ وَهَلْ أَتَاكَ نَبَؤُا الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ﴾ (سورة ص: ٢)، والتي تشير إلى الذين تسوروا المحراب؛ حيث كان يجلس النبي داؤود.

ويدلل "جرابار" على السمة الشرفية لهذا العنصر من خلال ثلاث إشارات قرآنية وهي:

- ﴿ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا .. ﴾ (آل عمران: ٣٧).

- ﴿ فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ .. ﴾ (آل عمران: ٣٩).

- بالإضافة للآية (٢) من سورة (ص) سابقة الذكر.

حيث استعملت الكلمة في سياق الحديث عن زكريا والد يحيى (المعمدان).

وحين استخدمت الكلمة بصيغة الجمع (محاريب) في قوله: ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ .. ﴾ (سبأ: ١٣)، فهي عادة ما تفسر على أساس أنها تشير إلى "أماكن عبادة"، ولكن في سياق ذكرها ضمن أعمال الملك سليمان (محاريب- تماثيل- جفان- قدور راسيات)، والتي قام بإنشائها الجن فهي غالبًا ما تشير لعمارة القوة والغنى أكثر من الاحتياجات الدينية.

ويخلص "جرابار" مما سبق إلى أن المعنى الدقيق لكلمة "محراب" في القرآن، لا تظهر علاقة مباشرة بالعناصر التي استعملت بالمساجد كأسلوب تصميمي.

ج- مصطلحات قرآنية لم تشاهد من قبل:

في هذا الجزء من الدراسة ينتقل "جرابار" إلى مجموعة أخرى من المصطلحات القرآنية وردت في القرآن، لم تر من قبل على حد وصفه، وذلك في سياق حديث القرآن عن الجنة والفردوس، والتي يمكن أن تندرج في منطقة "العمارة والتخطيط" على حد قوله.

وتلك الإشارات القرآنية كان لها تأثير على تصميم الحدائق، وبخاصة في "موجال" Mughal بالهند في مقبرة "أكبر" في "سيكاندرا" Sikandara بالقرب من "أجرا" Agra، وكذلك في "تاج محل" في أجرا نفسها، كما توجد آراء حول استخدام تلك الآيات التي تتحدث عن الجنة موضحة في زخارف المساجد، وبخاصة في أوائل النصف الثاني من القرن الثامن، في موزاييك المسجد الكبير بدمشق (المسجد الأموي).

فالآيات القرآنية توضح أن الجنة لها أبواب: ﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا .. ﴾ (الزمر: ٧٣)، واللون الأخضر هو أحد الألوان الموجودة بالجنة، والأنهار والحدائق ضمن أماكن كثيرة موجودة كما توجد أيضًا نوافير، ويدلل على ذلك بما يلي:

- ﴿ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴾ (الدخان: ٥٢).

- ﴿ مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ .. ﴾

(محمد: ١٥).

- ﴿ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا ﴾ (الإنسان: ٦).

وفي آية أخرى فالحدائق تجري من تحتها الأنهار ومساكن طيبة: ﴿ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ .. ﴾ (الصف: ١٢)، وقصور مقامة في الحدائق: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي إِن شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِّن ذَٰلِكَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْعَل لَّكَ قُصُورًا ﴾ (الفرقان: ١٠).

وفي خمس آيات قرآنية هذه المساكن تسمى بالغرف، وغرف مبنية؛ حيث تجمع بين الأهمية والارتفاع كما في الوصف القرآني للمحراب، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ .. ﴾ (العنكبوت: ٥٨)، ولكن يرى "جرابار" أنه من الصعب فهم أو تخيل ما هو المقصود بما ورد في الآية الكريمة: ﴿ أُولَٰئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا ﴾ (الفرقان: ٧٥)، والتي تقرر بأنه توجد "غرفة واحدة" بالجنة.

كما يقرر أيضًا بأن نفس الصعوبة تظهر عند محاولة تخيل، ماهو المقصود "بالخيام" في قوله: ﴿ حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ ﴾ (الرحمن: ٧٢)، والتي بها الحور العين، وكذلك "السرر" (جمع سرير) يجلس عليها الأصحاب: ﴿ عَلَىٰ سُرُرٍ مَّوْضُونَةٍ ﴾ (الواقعة: ١٥).

وتظهر الصعوبة أيضًا من وجهة نظره بالنسبة لما ذكر عن عرش الرب نفسه في قوله: ﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ .. ﴾ (غافر: ٧)، وهي آية واحدة ضمن تسع وعشرين آية وردت في القرآن، وفي معظم الحالات فإن اللفظ يستخدم مفردًا للإشارة للعرش كمكان للوجود المقدس.

ويقرر "جرابار" أن كلمة "العرش" استعملت مرة واحدة (الصحيح أربع مرات) في قصة سليمان مع ملكة سبأ، إشارة لقوله: ﴿ قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا .. ﴾ (النمل: ٤١)، (الثلاث مرات الأخريات في نفس السورة في الآيات ٢٦، ٣٨، ٤٢).

وعندما استخدمت بصيغة الجمع (عروش) فانها تشير لبعض أجزاء من تكوينات معمارية، كما في قوله:

- ﴿ ..وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا.. ﴾ (الكهف: ٤٢).

- ﴿ فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ ﴾ (الحج: ٤٥).

ثم يعود "جرابار" مرة أخرى للكلمات القرآنية التي وردت في سياق الحديث عن الجنة، فيذكر الملابس الجميلة: "..﴿ وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ ﴾ (فاطر: ٣٣)، والصحبة الموجودة هناك: ﴿ وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ ﴾ (الحجر: ٤٧)، والآنية والأكواب والكؤوس التي تشبه الكريستال أو الفضة، وهي أقرب تفسير لمعنى قوله: ﴿ وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا ﴾ (الإنسان: ١٥، ١٦).

ويخلص "جرابار" إلى أن تلك المصطلحات والتصورات في تحديد المواد والأشياء أعدّت دليلاً للفخامة والغنى في بداية القرن السابع، وأيضًا مصدرًا لإلهام فن التصوير الفارسي؛ حيث الارتباط بين الجنة والفخامة من خلال الملابس والأشياء الأخرى.

د- آثار للفن Implications for art:

تحت هذا العنوان الجانبي يرى "جرابار" أنه توجد عدة مواضيع تتعلق بما ورد في القرآن يمكن

مناقشتها، نعرضها فيما يلي:

• فكرة تحريم التصوير:

يقرر "جرابار" أنه بعكس ما ورد في الوصية الثانية بالعهد القديم، فإنه لا يوجد اعتراض على الفن، كما أنه لا يوجد أيضًا طلب لإبداع الأعمال الفنية أو مادة حضارية يمكن أن تكون إسلامية بوضوح.

ثم يعرض "جرابار" فكرة "تحريم التصوير" من خلال الآيات القرآنية التي ذكر فيها "التماثيل"، والتي صنعت لسليمان، وتحديدًا في الآية التالية: ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَـٰرِيبَ وَتَمَـٰثِيلَ.. ﴾ (سبأ: ١٢)، كما يذكر آية قرآنية استعملت للتمسك بحظر التصاوير وهي: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً ۖ إِنِّىٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ (الأنعام: ٧٤)، ويرى أن إبراهيم كان أكثر تقديسًا من سليمان للتقاليد الإسلامية؛ حيث يقول لأبيه هل تتخذ الأصنام آلهة؟.

هذه الآية يجب أن تربط مع الآية القرآنية التي ذكرت فيها الأنصاب مع الخمر والميسر، وأنها رجس من عمل الشيطان، يقصد قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (المائدة: ٩٠)، فالكلمتان "أصنام" و"أنصاب" تعني أصنام عادة تأخذ شكل البشر أو الحيوانات أو تماثيل تستعمل كأصنام.

ويرى "جرابار" أن هذه الآيات عادة ما ينظر إليهما كتعبير عن تحريم التصوير، وهي غير قاطعة بذاتها في تحريم التصاوير، ولكنها استخدمت كمرجعية لتحريم تصوير الكائنات الحية؛ حيث اكتسبت أهميتها في هذا المجال بوضعها بجانب آيات أخرى تسود في القرآن تؤكد على أن الله هو الخالق الأصلي.

• فكرة كراهية الرفاهية:

وهي فكرة أخرى نسبت زعمًا للقرآن، وهي كراهية الرفاهية والترف، وفكرة الزهد في الحياتين الخاصة والعامة، وذلك على فرض أن الفن يمثل الفخامة، وهي نقطة نوقشت بقوة بواسطة الجماعات الأصولية، وبطريقة أكثر اعتدالاً من الأخلاقيين عبر القرون.

ويرى "جرابار" في النهاية على الرغم من وجود عدد من المناقشات المخالفة، فبصفة إجمالية فإن من الصعوبة تطوير فن إسلامي من خلال عقيدة أو مذهب مستقى من القرآن، كما يرى أنه توجد حاجة لأن تفحص بعناية بعض المصطلحات ذات الصلة، مباشرة أو احتماليًا، بالفن، ومنها كلمات مثل: الأصنام والأنصاب والتماثيل، صورة (شكل) لقوله: ﴿ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴾ (الانفطار: ٨)، هيئة (تشكيل) لقوله: ﴿ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنِّى قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ.. ﴾ (آل عمران: ٤٩)، وهي كلها مصطلحات تشير إلى المشابهة أو النسخ، واقتراح نوع علاقة مع التواجد الأصلي سابقًا.

ويختتم "جرابار" المحور الأول من دراسته بالقناعات التالية:

• إن القرآن مفعم بلا شك بالإجابات للاحتياجات الأخلاقية للمجتمعات الإسلامية، بحسب تطورها مع الزمن.

• إن الفن لم يكن ضمن اهتمام القرآن، كما أنه لم يلعب دورًا كبيرًا في الحياة السائدة في شبه الجزيرة العربية في العهود الأولى من القرن السابع الميلادي.

- الأعمال الفنية الدقيقة أو المبهرة كانت غير موجودة بمكة أو المدينة ذلك الوقت، والرؤية المعمارية كانت مقصورة فقط على المبنى البسيط للكعبة.

- كانت الرؤية الفنية والمعمارية تتأسس على أساطير مملكة سليمان وذكريات الممالك العربية القديمة.

- لا يبدو أن البيئة والوسط الذي ظهر فيه القرآن كان يهتم حقًا بالتقاليد الفنية العظيمة لحضارة البحر المتوسط أو العراق أو إيران أو الهند أو حتى اليمن وأثيوبيا (الحبشة).

- أكثر من ذلك فإن القرآن لم يحتو على أية مقولات مثالية (أفلاطونية) عن طبيعة الفن، وأن ظهور الحضارة الإسلامية العالمية افتقدت الإجابات القرآنية، والتي تطورت فقط فيما بعد.

المحور الثاني: استعمالات القرآن في الفن المتأخر: Uses of the Qur'an in later art

يبدأ "جرابار" المحور الثاني من دراسته مؤكدًا على أن "النص" لعب دورًا هامًا في الفن في كل البلاد الإسلامية، بغض النظر إن كان هذا النص ديني أو غير ديني، فالنقوش جزء عادي من زخارف المباني والعديد من الأشياء تحتوي على خراطيش كتابية، ولمناقشة الموضوع فقد تم تقسيمه إلى عنوانين رئيسيين وهما: الاستعمالات الأيقونية للقرآن، والاستعمالات الشكلية للنصوص القرآنية.

٢-١ الاستعمالات الأيقونية للقرآن:

في هذا الجزء من الدراسة يعطي "جرابار" بعض نماذج لدراسات بحثية سابقة، صدرت في مجال توثيق ودراسة الكتابات الزخرفية في المباني الإسلامية، ويقرر أنه يرجع الفضل إلى الأثري السويسري "ماكس فان برشم" Max Van Berchem لإيجاد الدراسات النمطية للكتابات العربية المزخرفة Arabic epigraphy؛ حيث إنه أول عالم يقرر أن معظم الكتابات الزخرفية في العمارة التذكارية، عبارة عن اقتباسات من القرآن، والتي تحمل أو لا تحمل علاقة بوظيفة المباني التي أنشئت من أجلها، وقد أطلق دراساته في هذا المجال بداية من عام ١٩٣١م.

ثم يسرد "جرابار" بعد ذلك العديد من دراسات بعض العلماء الغربيين والعرب في نفس المجال، مثل "هرتزفيلد" E. Herzfeld، ومحمد حسين، ووايت G. Wiet، وهوارى M. Hawary، والدراسة الهامة للباحثتين "اريكا دود" Erica Dodd بالاشتراك مع شيرين خير الله Shereen Khirallah، تحت عنوان: "صورة الكلمة" The image of the word عام ١٩٦٩م.

وفي تلك الدراسة (صورة الكلمة) تم تحديد المقدمات التاريخية والنفسية خلف وجود الكتابات القرآنية، وذلك لمنع أو الحد من الصور الدينية للمسيحية أو الوثنية، فالتيار الأساسي للحضارة الإسلامية استبدل الصور بالكلمات، كما أن البوذية والهندوسية لم يظهرًا تأثير في تشكيل الحضارة الإسلامية.

وبعد ذلك يوضح "جرابار" على أن الكتابات المزخرفة للقرآن استعملت مبكرًا في العهد الأموي، مرتبطة بعهد الخليفة عبد الملك (بن مروان) والذي جعل اللغة العربية هي لغة الإدارة، واستعملت كنقش في سك العملة.

إن الآية الأساس التي استعملت كصيغة قياسية لآلاف وآلاف العملات كانت: ﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴾ (التوبة: ٣٣) (ويطلق

قراءة نقدية لدراسة "أوليج جرابار" عن "الفن والعمارة والقرآن"

عليها آية الرسالة)، شكل (١)، وفي الحقيقة يلاحظ أن استخدام آيات أخرى غير هذه الآية كان نادرًا.

إن تأكيد الحقيقة السياسية والدينية للآية التي اختيرت كنقش على العملات، يمكن توضيحه بسهولة على أساس أن سك العملة استخدم على مستوى العالم (يقصد العالم وقتها)، ومنافسًا للنقوشات الفضية أو الذهبية للبيزنطنيين.



شكل (١): إحدى العملات الإسلامية القديمة التي أشار إليها "جرابار" في دراسته ويظهر في اطارها كتابة نص الآية (٣٣) من سورة التوبة (إضافة من مقدم البحث).

كما أنه بالنسبة للموازين والأختام التي استعملت للاستهلاك الداخلي (أي داخل الدولة الإسلامية)، استعملت الآية القرآنية التالية كزخرفة: ﴿أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ﴾ (الشعراء: ١٨١).

ويوضح "جرابار" أنه من أوائل استخدام الاقتباسات القرآنية في المباني، يظهر في قبة الصخرة بالقدس (٧١ هجرية/ ٦٩١م)؛ حيث يمتد ٢٤٠ مترًا من النقوش الكتابية الأموية في جانبي الجزء المثمن تحت القبة (يقصد من الداخل والخارج)، شكل (٢)، ويعطي أمثلة من تلك الكتابات القرآنية، ومن أهمها تلك الآيات التي تتحدث عن المسيحية، والتي تتناسب مع مدينة كانت في ذلك الوقت مركزًا تعبديًا رئيسيًا للمسيحية، ومن أمثلة تلك الكتابات قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ (النساء: ١٧١).

اقتباسات أخرى بقبة الصخرة استخدمت تجميعات مختلفة من بعض الآيات القرآنية، والتي تتناسب مع الغرض الأخروي (الديني) والتبشيري للمبنى، مثل آية الكرسي (الآية ٢٥٥ من سورة البقرة).

ثم يشير "جرابار" بعد ذلك إلى دراسة "ويت" و"هراوي" G. Wiet & H. Harawy، عن النقوشات الكتابية بمكة والمدينة ، واكتشاف قطع لكتابات مقتبسة من القرآن على أرضية موزاييك بمسكن خاص غالبًا من العصر الأموي، خلال حفريات بمدينة "رام الله" بفلسطين.





شكل (٢): أول كتابات قرآنية وجدت فى مبنى قبة الصخرة من الخارج والداخل.
(إضافة مقدم البحث)

ويخلص إلى أن الأمثلة التي عرضها تمثل تجارب مبكرة لاستعمال اقتباسات قرآنية، خلال القرنين الأولين للحكم الإسلامي، ومنذ بداية القرن الثالث الهجري - التاسع الميلادي سوف يتم تأسيس قاعدة معينة؛ حيث إن تلك الكتابات ستحتوي في غالب الأحيان على آية الكرسي (الآية ٢٥٥ من سورة البقرة)، وهي الآية التي تعلن القوة الأصيلة والساحقة للآله، وهذه الآية غالبًا ما تكون مصحوبة بقوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴾ (التوبة: ٣٣)، تدليلاً على عالمية الرسالة.

وبالنسبة للمساجد فقد كتب فيها "آية الكرسي وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ .. ﴾ (التوبة: ١٨)، أما المحراب فيستخدم فيه قوله تعالى: ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ .. ﴾ (النور: ٣٥)، لذا فإنه عادة ما تحتوي المحاريب والمقابر الحجرية على زخرفة فيها مصابيح محمولة في كوة nich، وزخرفة تشبه الشجرة.

ويرى "جرابار" إنه على الرغم من أن تلك الأيقونات كانت في بدايتها، ولكن غالبًا في كل المباني الرئيسة للعمارة الإسلامية تحمل بالإضافة للاقتباسات القرآنية المكررة والمعتادة بعض الاقتباسات القرآنية الخاصة، لتعبر عن وظيفة أو غرض أو احداث، والتي غالبًا ما أصبحت في طي النسيان، ومن أمثلة تلك المباني الجامع الكبير في أصفهان والمآذن في إيران ومئذنة جام بأفغانستان، شكل (٣)، وكتابات مسجد الأقمر بالقاهرة، والتي تعبر عن تطلعات شيعية من خلال الاقتباسات القرآنية.

وكذلك قصر الغزنوي في أفغانستان، وهو المبنى الوحيد المعروف حتى الآن باستخدامه آية الصرح السليماني: ﴿ قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ ... ﴾ (النمل: ٤٤)، ومدرسة الفردوس بحلب التي حوت على كتابة قرآنية غير معتادة نسبيًا، وهي قوله: ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ ﴿٦٩﴾ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ ﴿٧٠﴾ يُطَافُ عَلَيْهِم بِصِحَافٍ مِّن ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٧١﴾ وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٧٢﴾ لَكُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ مِّنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾ (الزخرف: ٦٨- ٧٣)، مصحوبة بكتابة غير عادية بطريقة تظهرها وكأنها نقوش قرآنية.

أنها أسلوب ومحاولات غير عادية لإيجاد جنة الله على الأرض، وإن كانت تلك التفسيرات لم تقنع كل علماء التاريخ، ولكن تظل النقطة الخاصة باختيار الاقتباسات القرآنية ليست من قبيل المصادفة، بل تعكس اهتمام دقيق ممن قاموا بالبناء، كما تشكل رسالة قوية للعالم الخارجي.

مما سبق يستنتج "جرابار" أنه بصفة عامة تعد الاقتباسات القرآنية عناصر هامة في الفن الإسلامي، وبخاصة العمارة؛ حيث مثلت جزءًا من المبنى وشاهدًا على وظيفته وأسباب إنشائه، كما يرى أن المشهد المعاصر أيضًا يعد أفضل شاهد على تشكيلات تلك التطبيقات الأيقونية، ويدلل على ذلك ببعض المباني المعاصرة.

فمسجد "الغدير" المنشأ من عدة سنوات في طهران بتصميم المعماري "جهانجير مظلوم" Jahangir Mazlum عام ١٩٨٧، مغطى بكتابات قرآنية كثيرة على طوب مزجج أو غير مزجج، وبعض إطارات الخطوط مصممة على هيئة أيقونات أو صور في كنيسة، وتحتوي على آيات قرآنية، وأخرى على هيئة أسماء الله التسع والتسعين مكتوبة على السقف كإعلان لا نهائي ومكرر للإيمان، شكل (٤).

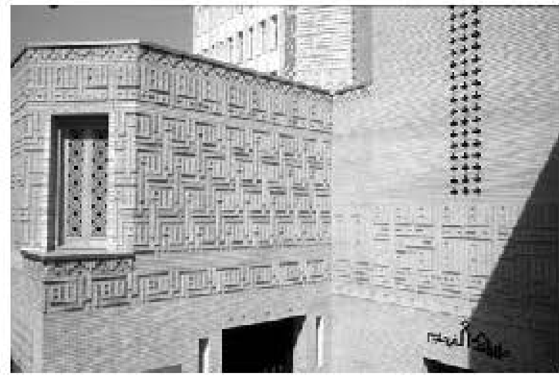
ويرى على الرغم من نجاح المبنى من الناحية الجمالية فيمكن فتح نقاش حوله، فإن المبنى بذاته مثير للإعجاب باستخدامه للكتابات مدمجة في بناء (تصنيع) الحوائط مع صعوبة قراءة تلك الكتابات وإدراكها، وغالبًا فإن صعوبة قراءة الكلمات أسهمت في القيمة الجمالية والدينية لها.





شكل (٣): الكتابات القرآنية على مئذنة "جام" بأفغانستان" (إضافة مقدم البحث)

ونظرًا لوجود نقوشات قرآنية ثرية في الأضرحة الكبيرة بالإمبراطورية المغولية بالهند، مما جعل بعض علماء الآثار، يفسرون المباني نفسها على

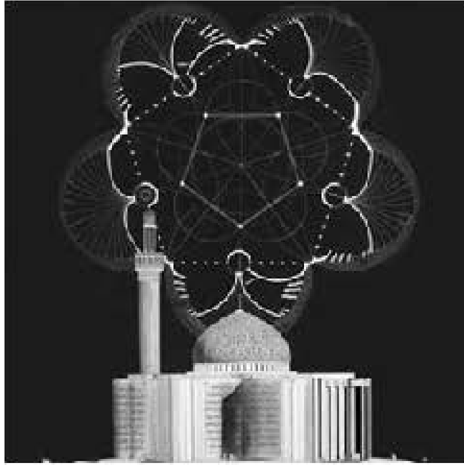




شكل (٤): الكتابات القرآنية وأسماء الله الحسنى على الحوائط الخارجية وسقف المسجد "الغدير" من الداخل بطهران (إضافة من مقدم البحث).

ثم ينتقل "جرابار" لعرض نماذج معمارية لاستخدام المصحف نفسه (الكتاب) في العديد من التصميمات، فيعطى مثالاً بالمسجد الذي صممه المعماري "باسل البياتي" على هيئة عقود ضخمه على شكل كتب مفتوحة تمثل القرآن، شكل (٥)، على الطريق السريع لمدينة الرياض، وعلى الرغم من عدم تنفيذ المشروع فإن فكرة الكتاب المفتوح استخدمها نفس المعماري لتصميم واجهة مسجد في حلب، على حد قول "جرابار".





شكل (٥): مسجد على هيئة كتب مفتوحة تمثل القرآن، من تصميم المعماري باسل البياتي ولم ينفذ (إضافة مقدم البحث من الموقع الأليكتروني الخاص بالمصمم نفسه[٧]).

ثم يشير بعد ذلك "جرابار" إلى مثال آخر يتمثل في محراب مسجد الملك فيصل، في "إسلام أباد" العاصمة الباكستانية؛ حيث قام النحات الباكستاني "جلجي" Gulgee بتصميم محراب المسجد بفكرة جديدة ومبتكرة على هيئة قرآن مفتوح، شكل (٦).

ويعلق "جرابار" على هذه الفكرة معدًا أنها لافتة للنظر، كما أنها تبدو مقلقة للذين اعتادوا على الأشكال التقليدية، وإن كانت توضح الامتداد المعاصر لفكرة استعمال الأيقونات المأخوذة من القرآن باستعماله نفسه كنموذج model.

وسواء أكانت تلك الأفكار السابقة ناجحة أم لا من الناحية الفنية، فهذه التطويرات تحدد بوضوح أن المستقبل سوف يشهد تجارب أكثر، لاستعمال القرآن ككتاب أو مصدر للاقتباس، لتعزيز العمارة وخاصة عمارة المساجد لإرسال رسائل دينية وإيديولوجية.



شكل (٦): محراب مسجد الملك فيصل بباكستان على هيئة ورقتي مصحف مفتوح (إضافة من مقدم البحث).

٢-٢ الاستعمالات الشكلية للنصوص القرآنية: Formal uses of the Qur'anic scripts

يرجع "جرابار" الفضل للدراسات الهامة الحديثة في مجال علم الكتابات العربية القديمة، والاكتشاف الرائع لأربعة عشر ألف صفحة لمخطوطة إسلامية للنصوص القرآنية الأولى باليمن، لفهم تطور النص العربي المستخدم في النصوص القرآنية المخطوطة، على الرغم من الغياب التام لأمثلة صحيحية مؤرخة قبل القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي).

لذلك توجد صعوبة كبيرة جدًا لتقرير ما إذا كانت النصوص الأولى للمصحف، تحتوي على قيم شكلية جمالية مستقلة عن محتواها المقدس، فبعضها اكتسبت بعض تفاصيل الأشكال الزخرفية، والتي سوف تدرس في المحور الثالث من الدراسة، ومن الصعب أيضًا لتقييم ما إذا كانت أساليب الكتابات الزاوية angular المكتشفة في مخطوط صنعاء أو في مكان آخر تعني في المقام الأول بمتعة المسائل المنظورة، والتي تغيرت اعتباريًا بعد إنتاج النص المتناسب (الخط المنصوب)، للوزير العباسي ابن مقله في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي).

إن تأسيس نظام وحدات للكتابة جعل من الممكن ايجاد قواعد للنصوص وتنوعها باستخدام قواعد واضحة المعالم، وكنتيجة لذلك فمنذ زمن المصحف الصغير "لابن البواب" المؤرخ لعام ٣٩١ هجريًا (الموافق ١٠٠١م) وحتى الآن، سعى الآلاف من الكتبة والفنانين لإيجاد تنوعات في النصوص التقليدية، والتي يمكن أن تجذب وتدخل المتعة على أبصار المقتنيين للمصحف، وتلك الجهود ظهرت للمصاحف اللملوكية العظيمة بمصر وسورية وفلسطين، ومصاحف الألخانية بفارس.

وكذلك لضبط دقة قراءة النصوص القرآنية فقد تضمنت كلماته وحروفه علامات الإعراب وعلامات التحديد، دون الانتقاص من توفر النص نفسه، وأصبحت كل صفحة ترى ككيان موحد وتستحسن في نظمها وزخارفها المتوازنة.

وأخيرًا يرى "جرابار" أن تضاد محتمل بين الشكل والمحتوى بدأ، مع الأهمية العظمى السابقة للإيمان العادي والأهمية المتأخرة المتزايدة لجامعي الكتابات والخطوط الجمالية.

المحور الثالث: تزيين القرآن من خلال الفن: Enhancement of the Qur'an through art

يذكر "جرابار" في المحور الأخير من دراسته اتجاهين لتزيين وتعزيز القرآن (المصحف)، وهما:

أ- تنوع أساليب الكتابة.

ب- إضافة زخارف صغيرة عادة تجريدية أو نباتية، داخل النص الأساس أو الهوامش.

ففي بعض النماذج عناوين كبيرة توضع بين السور وبعضًا منها اكتسب تصميمات زخرفية، كما أنه في نموذج آخر مجموعة من الصفحات استعملت عقود وأخرى لمحات معمارية، ربما تشير لأماكن صلاة إلى جانب التصميمات الهندسية والنباتية، وقد وجد هذا التصميم في المكتبة المصرية القومية Egyptian National Library بالقاهرة (دار الكتب)، ولم تر منذ أن نشرها "مورتيز" B. Mortiz منذ حوالى قرن من الزمان، ونموذج آخر يظهر فيه تكوينات نباتية بالهوامش وتصميم العناوين، انظر شكل (٧).





شكل (٧): نماذج من زخارف نصوص وهوامش المصاحف القديمة (إضافة مقدم البحث).

وفي عصر المماليك والألخانيين أو النصوص المتأخرة، فإن الخراطيش cartouches وعنوان كل سورة فصلت بطريقة درامية عن النص، بينما في النصوص الأولى كانت أكثر تراكبًا وقربًا من بعضها، كما أن التزيين كان عن طريق الاختلافات في الحجم أيضًا.

كما وجدت نسخ قليلة، ولكنها ضخمة من المصاحف كما في العصر التيموري، والتي كانت تحتاج لكراسي مصاحف خاصة لكي يمكن استعمالها، وكانت صفحاتها لا يمكن أن تقرأ وتقلب في آن واحد.

كما تم الحفاظ على المصاحف عن طريق تجليدها بأغلفة مزخرفة وغالية، أما النسخ ذات القيمة فقد حفظت في صناديق خاصة، وفي العصر العثماني فقد تم حفظ صفحات ومخطوطات القرآن الكريم في خزائن جميلة.

وبصفة عامة يقرر "جرابار" بأنه قد استخدمت

العديد من التقنيات لحفظ وتشريف النصوص القرآنية، بجعلها أكثر جاذبية وإثارة مقارنة بالكتب الأخرى ومعاملتها كسلع ثمينة إن لم تكن حرفيًا تشبه الأعمال الفنية، كما يرى أنه من الصعوبة تقرير ما إذا كانت كتابات أو تغليفات أو طرقا لزخرفة الصفحات بعينها كانت مقصورة على المصحف، ويمكن مناقشة فكرة أن أنواع معينة من الهيئات الزخرفية لهوامش الصفحات والزخارف التي استخدمت كتقسيمات إشارية مع النص نفسه، قد كانت محصورة ومحددة على القرآن بذاته، وأن كل هذه الفرضيات مع ذلك تحتاج لمزيد من التمحيص والمناقشة.

ثم يختم "جرابار" هذا المحور الأخير من بحثه مقررًا أنه يمكن القول بوجود مفردات معقدة من الأشكال، مقصورة بصورة أكثر أو أقل لتزيين وتعزيز القرآن، وأن هذه الأشكال تمثل "فنًا" art .

ثالثًا: مناقشة نقدية لدراسة "جرابار":

سيتم في هذا المحور من البحث مناقشة نقدية للدراسة التي تم عرض محاورها بالتفصيل، عن العلاقة بين الفن والعمارة والقرآن لعالم الآثار الفرنسي "أوليج جرابار"، والتي نشرت أول مرة عام ١٩٩٥م، وسيتم ذلك من خلال عدة محاور، نفصلها فيما يلي:

٣-١ أصالة موضوع الدراسة:

بعد عرض محاور الدراسة الثلاث، يمكن أن نقرر أنه -على حد علمنا- لم تحتو أبحاث ودراسات سابقة تتحدث عن صلة القرآن الكريم بالفن والعمارة، على تلك المحاور مجتمعة معًا.

حيث إن الدراسات والأبحاث السابقة إما أنها كانت تركز على إبراز الإشارات القرآنية ذات الصلة المباشرة بالفن والعمارة، كما في دراسات وأبحاث عبد الباقي إبراهيم، وعبد العزيز عبد الله أبا الخيل، والبروفيسور الباكستاني "جيلاني إكرام علي شاه"، ويحيى وزيري، وغيرهم، وسيتم الإشارة لتلك الدراسات في محور الرد على الشبهات التي أوردها "جرابار" في بحثه.

أو توثيق وحصر الآيات القرآنية التي تم اقتباسها بالمباني والآثار الإسلامية حول العالم، والفلسفة التي يمكن أن تكمن وراء اقتباسات بعينها، ونذكر منها على سبيل المثال دراسات "ماكس فان برشم" أو دراسة أساليب زخرفة وتزيين المصحف، كما في دراسة "فون بوثمر".

وبذلك يمكن اعتبار أن "أوليج جرابار" قد قدم رؤية أكثر شمولاً من الدراسات السابقة على بحثه، والتي ركزت على محور بذاته، دون باقي المحاور التي وردت مجتمعة في دراسة "جرابار"، وإن كان هذا لا ينفي أنه قد استعان ببعض من تلك الأبحاث السابقة في محاور معينة من دراسته.

٣-٢ عدم التوازن بين محاور الدراسة الثلاثة:

ونقصد بعدم التوازن، أن محورًا معينًا من تلك المحاور لم يأخذ نصيبه من العرض والتحليل كباقي المحاور أو أن الإحالات للمراجع والمصادر (في نهاية الدراسة) تركزت على محور بعينه مقارنة بالمحاور الأخرى.

ففي حين أننا نجد أن المحورين الأول والثاني

من الدراسة، قد أخذا نصيبًا معقولاً ومتساويًا من بحث "جرابار" (كل محور سبع صفحات)، فإن المحور الأخير من الدراسة جاء مختصرًا وموجزًا (أكثر من صفحة واحدة بقليل).

كما يلاحظ أن المحور الثاني من الدراسة قد استأثر بأكبر قدر من الإحالات للمراجع والمصادر، في حين أن الإحالات في المحورين الأول والثالث نادرة تمامًا.

ومن وجهة نظرنا فإننا نرى أن هذا قد أدى إلى وجود بعض المغالطات والشبهات التي أثارها "جرابار" في المحور الأول من دراسته، والتي خلت تقريبًا من المراجع والمصادر ككتب التفسير والتراث المعتمدة عند المسلمين أو حتى الدراسات المعاصرة لبعض المعماريين والأثريين المسلمين، والتي تناولت هذا الموضوع، مما أدى إلى وجود غموض أو غرابة على حد تعبيره بالنسبة لبعض ما ورد في النصوص القرآنية، ولم يستطع أن يفهمها "جرابار"، كما أدت إلى إثارته لبعض الشبهات، والتي سوف يخصص لها محور بذاته للرد عليها وتوضيحها.

٣-٣ إيجابيات المحورين الثاني والثالث من الدراسة:

تميز تناول "جرابار" بموضوعية الطرح والمناقشة في المحور الثاني من دراسته (استعمالات القرآن في الفن المتأخر)، ويقصد تحديدًا النصوص القرآنية، وفي المحور الثالث على إيجازه (تزيين القرآن من خلال الفن)، كما تميز بتنوع الأمثلة التي استشهد بها لتوضيح أفكاره سواء أكانت تاريخية أم معاصرة.

ويمكن أن نعزي نجاحه هذا لسببين أساسيين: الأول استعانته بالعديد من الدراسات والمراجع التي سبقته في هذا المجال، والثاني إعطائه أمثلة معمارية وفنية محددة قديمة ومعاصرة، مما ساعده على الوصول إلى استنتاجات واضحة ومقنعة إلى حد كبير.

٣-٤ تأثر "جرابار" بمعتقداته وخلفيته الدينية:

توجد العديد من الدلائل التي وردت في دراسة "جرابار"، والتي تؤكد على تأثره بخلفيته الدينية المسيحية وبالأفكار والمعتقدات التي وردت بالعهد القديم أو المعتقد المسيحي بصفة عامة؛ حيث إن المسيحيين يؤمنون بالكتاب المقدس المكون من العهد القديم والعهد الجديد (الإنجيل)، مما أدى به إلى الوقوع في العديد من المغالطات، والتي يجب أن توضح، ويمكن التدليل على ذلك من خلال النصوص والتعليقات التالية، والتي أوردها تحديدًا في المحور الأول من دراسته:

١- في سياق حديثه عن "العناصر المعمارية والفنية في ملك سليمان"، ذكر "جرابار" أنه في الآية (١٢) من سورة النمل، أن سليمان يأمر الجن بعمل "نافورة" من النحاس المذاب، يقصد قوله تعالى: "﴿ وَأَسَلۡنَا لَهُۥ عَيۡنَ ٱلۡقِطۡرِۚ ﴾"، ويعد هذا الوصف تقليد فني " لبحر البرونز" الذي ورد ذكره في هيكل سليمان المزعوم في القدس، حسبما ورد وصفه في الكتاب المقدس في سفر الملوك الثاني (الإصحاح ٢٥- الفقرة ١٣)، وسفر أخبار الأيام الأول (الإصحاح ١٨- الفقرة ٨)[٨].

ولا شك أن في ذلك مغالطة كبيرة، فالآية

قراءة نقدية لدراسة "أوليج جرابار" عن "الفن والعمارة والقرآن"

الكريمة لم تصرح بذلك ولا يمكن أن يفهم منها هذا المعنى بأي حال من الأحوال، ولكن يبدو أن تأثر "جرابار" بما ورد وصفه عن هيكل سليمان (المزعوم) في بعض أسفار العهد القديم، قد أدى به إلى هذا الفهم والتفسير، والربط المغلوط بين إذابة النحاس لسليمان وبحر البرونز الوارد ذكره في العهد القديم.

٢- وفي سياق حديثه عن "ألفاظ معتادة ذات صلة بالمستقرات العمرانية"، ذكر "جرابار" تحت لفظ "البيت" في القرآن، أن تلك الكلمة أطلقت على بيت "زليخة" زوجة "فوطيفار".

في حين أن القرآن الكريم لم يصرح باسم تلك المرأة أو اسم زوجها، بل أطلق عليها وصف "امرأة العزيز" كما ورد في الآية (٣٠) من سورة يوسف في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ..﴾، وكذلك في الآية (١٥) من نفس السورة في قوله: "﴿قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ..﴾.

إذًا، من أين أتى "جرابار" باسم "زليخة" واسم زوجها "فوطيفار"؟؟، الإجابة من سفر "التكوين" وتحديدًا الإصحاح "التاسع والثلاثون" الفقرة رقم "١" بالعهد القديم، والتي ورد فيها ما يلي: "وأما يوسف فأنزل إلى مصر واشتراه **فوطيفار** خصي فرعون رئيس الشرط..".

ج- وفي سياق حديثه عن "**مصطلحات اكتسبت المدلول الإسلامي في عهد الرسول أو بعده**"، ذكر "جرابار" في سياق حديثه عن كلمة "مسجد" في القرآن أن تلك الكلمة وردت في الآية السابعة من سورة الإسراء يقصد جرابار قوله تعالى: ﴿وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا﴾ **وذلك للإشارة للهيكل (المعبد) اليهودي في القدس؟؟.**

وفي ذلك مغالطة واضحة ومخالفة للفهم والتفسير الإسلامي لما ورد بالآية الكريمة أو بعض الأحاديث النبوية الصحيحة، والتي لم تذكر أن سيدنا سليمان قد بنى "هيكلاً"، بل إنه قد جدد بناء المسجد الأقصى، بل إن الحديث النبوي الذي ورد في الصحيحين يؤكد على أن المسجد الأقصى هو ثاني مسجد وضع على الأرض بعد المسجد الحرام، وأن بينهما أربعين سنة، وهذا هو المعتقد الإسلامي الذي يؤكد على أن البقعة المقدسة الموجودة في القدس هي مسجد منذ القدم، وليست معبدًا (أو هيكلاً) يهوديًا.

د- وفي سياق حديثه أيضًا عن كلمة "مسجد" في القرآن، يذكر "جرابار" أنه في قصة **النائمون السبعة بأفسوس** (بتركيا)؟؟، فالقرآن يؤكد على أن الله قد بنى عليهم مسجدا (يقصد جرابار قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا﴾ (الكهف: ٢١)، ولكن لم يصرح بمكان هذا الكهف والمدينة التي يقع فيها.

وهنا أيضًا يتضح تأثر "جرابار" بالمعتقد المسيحي؛ حيث يؤكد على أن كهف الفتية الذي ورد ذكره في سورة الكهف، يقع في مدينة "أفسوس" بتركيا دون أي دليل علمي أو أثري، ولكن يستند فقط في قوله هذا على معتقداته المسيحية، استنادًا إلى كتاب "سنكسار الكنيسة القبطية الأرثوذكسية)" وهو كتاب يحوي سير الأنبياء والشهداء والقديسين المسيحيين

وتذكارات الأعياد وأيام الصوم مرتبة حسب أيام السنة، فقد ورد فيه وتحديدًا في شهر مسرى اليوم العشرين، ما يلي[٩]: "في مثل هذا اليوم من سنة ٢٥٢م استشهد الفتيان السبعة القديسين الذين من **أفسس**: مكسيموس، مالخوس، مرتينيانوس، ديوناسيوس، يوحنا، سرابيون، قسطنطين، وكانوا من جند الملك داكيوس...".

هـ- وتحت عنوان "**آثار للفن Implications for art**"، يعقد "جرابار" مقارنة بين ما ورد في العهد القديم والقرآن؛ حيث يقرر أنه **بعكس ما ورد في الوصية الثانية من العهد القديم**، فإنه لا يوجد اعتراض على الفن، كما أنه لا يوجد أيضًا في القرآن طلب لإبداع الأعمال الفنية أو مادة حضارية يمكن أن تكون إسلامية بوضوح.

مما يدل أيضًا على أن معتقداته وخلفيته الدينية دائمًا حاضرة في أفكاره وكلماته، سواء أكان ذلك بطريقة مباشرة أم غير مباشرة، وإن كانت المقارنة التي عقدها هي بالفعل مقارنة صحيحة بالنسبة للجزء الأول من تلك المقولة، وذلك لأنه بالبحث في العهد القديم وجدت في سفر "اللاويين"، وتحديدًا في الإصحاح "السادس والعشرون"، (الفقرتان ١، ٢) نجد بالنص ما يلي[١٠]: "لا تصنعوا لكم أوثانًا ولا تقيموا لكم تمثالاً منحوتًا أو نصبًا ولا تجعلوا في أرضكم حجرًا مصورًا لتسجدوا له، لأني أنا الرب إلهكم".

أما فيما يتعلق بالجزء الثاني من مقولته من أنه لا يوجد في القرآن طلب لإبداع الأعمال الفنية أو مادة حضارية يمكن أن تكون إسلامية بوضوح، فسيتم الرد عليه في المحور الخاص بالرد على الشبهات التي أثارها "جرابار".

٣-٥ شبهات أثيرت في دراسة "جرابار" والرد عليها:

أورد "جرابار" في ثنايا دراسته، وبخاصة في المحور الأول العديد من الشبهات أو على حد تعبيره "صعوبات" في فهمه لبعض الكلمات أو المفاهيم الواردة في النصوص القرآنية التي تعرض لها بالبحث في دراسته، لذلك سوف يتم الرد على تلك الشبهات فيما يلي:

٣-٥-١ الشبهة الأولى: يورد "جرابار" في مقدمة دراسته استنتاجًا مضمونه، أن القرآن لم يحتو على بيان يمكن أن يفسر على أنه وصف للأشياء المصنوعة أو كدليل عقائدي (ديني) لعمل أو تطوير الأشكال المحسوسة من الناحية البصرية، إلا باستثناء ما ورد عن الصرح الذي أقامه "سليمان" لملكة سبأ.

ونضيف إليها أيضًا ما أورده "جرابار" في جزء آخر من دراسته؛ حيث يرى أنه لا يوجد في القرآن طلبًا لإبداع الأعمال الفنية أو مادة حضارية يمكن أن تكون إسلامية بوضوح.

• الرد على الشبهة الأولى:

من المعروف أن القرآن الكريم هو كتاب هداية للعالمين، وهو ما يتضح من قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١، ٢)، فهو ليس كتاب طب أو فيزياء أو هندسة، وعلى الرغم من ذلك فقد أعطى القرآن الكريم لمحات متعددة ونماذج يمكن أن تشير لفن العمارة والانشاء، بعكس ادعاء "جرابار" من أن المثال الوحيد هو ما ورد

عن وصف الصرح الذي أقامه "سليمان" لملكة "سبأ"، ومن تلك الأمثلة والنماذج ما يلي:

- وصف لعلاقة حركة الشمس بكهف الفتية والذي ورد في قوله تعالى: ﴿ وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِّنْهُ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ ... ﴾ (الكهف: ١٧).

- وصف لردم ذو القرنين، والذي يصف القرآن الكريم مادة وطريقة في قوله تعالى: ﴿ قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا (٩٥) آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا (٩٦) فَمَا اسْطَاعُوا أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا (٩٧) ﴾ (الكهف: ٩٥-٩٧).

- ذكر نعمة المساكن الثابتة والمتنقلة ونعمة الظل وأكنان الجبال، في قوله تعالى: " ﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّن بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ (٨٠) وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ ... ﴾ (النحل: ٨٠، ٨١).

- ذكر مساكن حضارة "ثمود" المنحوتة في الجبال أوالقصور المقامة في السهول، في قوله تعالى: ﴿ وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾ (الأعراف: ٧٤)، وذكر جانب من حضارة عاد المعمارية في قوله تعالى: "أتبنون بكل ريع آية تعبثون، وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون، وإذا بطشتم بطشتم جبارين، فاتقوا الله وأطيعون" (الشعراء: ١٢٨-١٣١).

- ذكر مثال تخيلي لبيوت الكفار، والتي يمكن أن تبنى من مادة الفضة (كمثال لاستخدام المعادن)، في قوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ (٣٣) وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَابًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِئُونَ (٣٤) وَزُخْرُفًا وَإِن كُلُّ ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ ﴾..." (الزخرف: ٣٣- ٣٥).

- وعن استحسان دقة البناء والبنيان المرصوص، يقول تعالى: " ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَانٌ مَّرْصُوصٌ ﴾ (الصف: ٤).

- أما عن الترغيب في وجود الحدائق ووصف الجنات الأرضية ، فيقول سبحانه وتعالى: ﴿ وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا ﴾ (الكهف: ٣٢، ٣٣).

- الإشارة إلى مساكن وبيوت بعض الحشرات كالنمل والنحل والعنكبوت، في السور التي تحمل نفس الأسماء السابقة.

ويمكن الرجوع للمزيد من تلك الأمثلة بصورة أكثر تفصيلا في العديد من المؤلفات والكتب، والتي سوف يشار إليها في الرد على الشبهة الثانية، ونكتفي بما أوردناه من أمثلة للرد على "جرابار" في هذا الشأن.

٣-٥-٢ الشبهة الثانية: قرر "جرابار" أيضًا في مقدمته أن اعتبار الفن والعمارة في القرآن لا يؤدي إلى رؤية كلية متماسكة، ولكن هي

عبارة عن سلسلة من الملاحظات غير المتصلة.

• الرد على الشبهة الثانية:

إن تقرير "جرابار" هذا يوضح عدم فهمه أسلوب القرآن الكريم، فكما هو معروف فقد نزل القرآن منجمًا على فترة زمنية قاربت ٢٣ سنة، وهي تمثل فترة البعثة المحمدية، لذلك فإنه لكي تستطيع أن تبحث موضوعًا معينًا تناوله القرآن سواء أكان شرعيًا أو قصصًا قرآنيًا أو غير ذلك، فإنه يجب أن تتبع هذا الموضوع أو القصص القرآني في أكثر من سورة وليس في موضعًا أو سورة واحدة (باستثناء سورة يوسف، والتي جاءت كمثال للقصص القرآني الموجود في سورة واحدة مستقلة). من هنا نشأ في مناهج المفسرين ما يعرف باسم "التفسير الموضوعي للقرآن الكريم"[١١]، وفيه يتم جمع الآيات القرآنية التي تتحدث عن موضوع واحد وبيانها بالشرح والتحليل والاستنباط، وذلك منهج حديث معاصر.

وفي مجال نقد "جرابار" إلى عدم وجود رؤية كلية متماسكة للفن والعمارة والقرآن، فإنه قد غاب عنه بالتأكيد العديد من الدراسات والأبحاث لبعض المعماريين المسلمين، وإلا لاختلف الرأى الذي قرره في بحثه نتيجة عدم الاطلاع على تلك الكتب والأبحاث.

وهنا نشير إلى العديد من الدراسات والكتابات التي حاولت استنباط العلاقة بين ما ورد في بعض الآيات القرآنية وفن العمارة، وتلك الدراسات في مجملها كانت حصيلة دراسة وبحث لبعض المعماريين المسلمين المعاصرين، وإن كان هذا لا ينفي أنه توجد العديد من الدراسات التراثية التي حاولت تتبع أثر أحكام الفقه الإسلامي على العمارة والبنيان في المجتمعات الإسلامية، ككتاب الإعلان بأحكام البنيان لابن الرامي[١٢]، على سبيل المثال لا الحصر.

ومن أهم الدراسات المعاصرة التي حاولت استنباط منظور إسلامي للتصميم المعماري، كتاب الدكتور عبد الباقي إبراهيم (رحمه الله) المعنون: "المنظور الإسلامي للنظرية المعمارية"، والذي نشر عام ١٩٨٦م[١٣]، والذي حاول فيه أن يستنبط المضمون الإسلامي لتصميم المسجد والمسكن والمبنى العام، من خلال الاستشهاد بالعديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، وفي عام ١٩٩٢م ألف كتابًا آخر عن النظرية الإسلامية في التخطيط[١٤].

كما صدر كتابًا ودراسة قيمة للمعماري السعودي عبد العزيز عبد الله أبا الخيل، تحت عنوان: "الكتاب والسنة أساس تأويل العمارة الإسلامية" عام ١٩٨٩م[١٥]، والتي تناول فيها العلاقة ما بين العمران والقرآن، والعلاقة بين أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام والبناء بصفة عامة والمجلس العربي بصفة خاصة، مؤكدًا في دراسته على أن الكتاب والسنة هما أساس تأويل البيت العربي والمسجد.

ومن الدراسات الهامة التي صدرت باللغة الإنجليزية في هذا المجال -على صغر حجمها- ما صدر للبروفيسور الباكستاني "جيلاني إكرام علي شاه" Gelani Ikram Ali Shah عام ١٩٩٠م، بعنوان "العمارة وتخطيط المدن في القرآن الكريم" Architecture & Town planning in The Holy

Qur'an [١٦]، وقد اقتصر في كتابه على عمل حصر للمفردات والمصطلحات المعمارية والعمرانية التي وردت في القرآن الكريم، وعمل تصنيف لها من خلال فصول الدراسة كما يلي: (العمارة- بيئة الفن والشكل- الألوان- الإنشاء والمواد- المقاييس والعداد- تنسيق المواقع - الأمم والأماكن - الفراغات- تخطيط المدن).

وفي عام ١٩٩٠م صدر للدكتور يحيى وزيري كتيبًا بعنوان: "خواطر الشيخ الشعراوي حول عمران المجتمع الإسلامي"[١٧]، وهو من أوائل المحاولات لمعرفة رؤية أحد أشهر علماء الدين الإسلامي المعاصرين حول عمارة المجتمع المسلم كالمساجد والمساكن، وفي عام ١٩٩٢م نشر كتابًا ثانيًا بعنوان: "التعمير في القرآن والسنة"[١٨]، في محاولة لاستنباط المنهج الإسلامي في تصميم المسجد والمسكن والمبنى العام، وكذلك الحدائق والمدينة ككل، اعتمادًا على فهم العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

كما ألف كتابًا ثالثًا بعنوان: "العمران والبنيان في منظور الإسلام" عام ٢٠٠٨م[١٩]، وهو في نفس اتجاه دراسته السابقة، ولكن بأسلوب أكثر عمقًا وتحليلاً، وفي نفس العام صدر له كتابًا بعنوان: "إعجاز القرآن الكريم في العمارة والعمران"[٢٠]، يبحث في العديد من الآيات القرآنية وصلتها بالعمارة والعمران.

وجدير بالذكر هنا أن نوضح اهتمام بعض المنظمات والهيئات الإسلامية بهذا الفكر، الذي يربط ما بين المضمون الإسلامي والعمارة وتخطيط المدن، ونذكر تحديدًا منظمة العواصم والمدن الإسلامية بالسعودية، والتي أقامت ندوة عام ١٩٩١م بالمغرب تحت عنوان: "تأثير المنهج الإسلامي في التصميم المعماري والحضري"[٢١]، والتي نشر خلالها العديد من الأبحاث والدراسات التي حاولت إبراز تأثير المنهج والقيم الإسلامية الواردة في القرآن والسنة على التصميم المعماري والحضري.

ولا شك أنه توجد محاولات بحثية ودراسية تدور في نفس السياق، ولكننا لسنا بصدد حصرها في هذا البحث، ولكننا أردنا فقط في الإشارة إلى المحاولات البحثية المتعددة في العقود الأخيرة، والتي استنبطت رؤية كلية لمنظور العمارة والعمران في القرآن الكريم وأيضًا السنة النبوية المطهرة، والتي غابت عن بحث ودراسة "جرابار" لسبب أو لآخر.

٣-٥-٣ الشبهة الثالثة: استنتج "جرابار" في دراسته أنه بينما القرآن يقرر بوضوح فكرة "الفراغ المقدس" (مبنى العبادة)، فلم يتم تعريف على وجه التحديد الفراغ الخاص بعبادة المسلمين وهو المسجد، والفراغ الوحيد الذي حدد ذكره في القرآن هو "مسجد مكة" وما يحيط به.

كما يرى "جرابار" أيضًا أن تحديد اتجاه قبلة الصلاة في القرآن يكتنفه بعض الغموض، فهل هو اتجاه مدينة مكة (محيط كبير) أم الكعبة أم أحد جوانبها أم الحجر الأسود في أحد أركانها؟.

- **الرد على الشبهة الثالثة:**

تختلف أداء عبادة الصلاة في الديانة الإسلامية عنها في الديانتين اليهودية والمسيحية؛

حيث إنه لا يشترط أن يتم تأدية الصلاة في المسجد عند المسلمين؛ حيث أوضحت السنة النبوية أنه من خصوصيات الإسلام أن جعلت الأرض كلها مكانًا لأداء الصلاة ولا تشترط أن تؤدي في مبنى مخصص لذلك، أما في الديانتين اليهودية والمسيحية فيشترط أداء الصلاة في مبنى مخصص لذلك (معبد أو كنيسة)، وهو ما أحدث التباسًا بالتأكيد عند "جرابار".

من هنا لم يورد القرآن تحديدًا لصفات المسجد التصميمية أو الشكلية، باستثناء التأكيد على الاتجاه إلى المسجد الحرام بمكة المكرمة حين الصلاة في العديد من الآيات الكريمة، كقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ ﴾؛ أي شطر المسجد الحرام، ثم جاء فعل الرسول عليه الصلاة والسلام عند بنائه مسجده بالمدينة المنورة مرشدًا للصحابة والمسلمين من بعدهم، في أسلوب تصميم المساجد، والتي بدأت بسيطة ثم تطورت وأضيفت لها العديد من العناصر المعمارية والزخرفية فيمابعد، وظل المحدد التصميمي الأساسي هو التوجه للقبلة بمكة المكرمة.

إن ما أورده "جرابار" من غموض في تحديد قبلة الصلاة في القرآن من وجهة نظره، يرجع بالتأكيد لعدم فهمه لتلك الآيات القرآنية التي حضت على التوجه جهة المسجد الحرام بمكة المكرمة، وهو ما كان واضحًا تمامًا بالنسبة للمسلمين الأوائل ولم يحدث أي لبس عندهم في ذلك، وهو ما يتضح من توجيه قبلة المساجد الأولى في العراق ومصر وغيرها من الأمصار جهة مكة المكرمة؛ حيث المسجد الحرام، وإن شاب هذا التوجيه بعض الانحراف نتيجة عدم وجود الأدوات التي تمكن من تحديد اتجاه القبلة بدقة متناهية في ذلك الوقت، وإن استخدمت طرق أخرى تقريبية كاستخدام بعض الظواهر الفلكية لتحديد قبلة تلك المساجد الأولى[٢٢].

٣-٥-٤ الشبهة الرابعة: يرى "جرابار" أنه من الصعب فهم أو تخيل ماهو المقصود بما ورد في الآية الكريمة: ﴿ أُو۟لَـٰٓئِكَ يُجْزَوْنَ ٱلْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا۟ وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَـٰمًا ﴾ (الفرقان: ٧٥)، والتي تقرر بأنه توجد "غرفة واحدة" بالجنة.

كما يقرر أيضًا بأن نفس الصعوبة تظهر عند محاولة تخيل، ما هو المقصود "بالخيام" في قوله: ﴿ حُورٌ مَّقْصُورَٰتٌ فِى ٱلْخِيَامِ ﴾ (الرحمن: ٧٢)، والتي بها الحور العين، وكذلك "السرر" (جمع سرير) يجلس عليها الأصحاب : "على سرر موضونة" (الواقعة: ١٥).

وتظهر الصعوبة أيضًا من وجهة نظره بالنسبة لما ذكر عن عرش الرب نفسه في قوله: ﴿ ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ .. ﴾ (غافر: ٧).

• الرد على الشبهة الرابعة:

جميع الآيات القرآنية التي تعرض لها "جرابار" في تلك الشبهة تتحدث عما يدخل في عقيدة المسلمين تحت مسمى "الغيبيات"، كالجنة وما فيها وعرش الرحمن.

فبالنسبة لفهم "جرابار" إلى أن المقصود "بالغرفة" هو أن الجنة عبارة عن "غرفة واحدة"،

فهو فهم مغلوط لعدم إلمامه التام باللغة العربية، فإجماع المفسرين على أن المقصود بالغرفة في الآية الكريمة أنها هي الجنة، ومما ينفي أن بالجنة غرفة واحدة كما فهم "جرابار"، العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تصف المساكن والقصور والغرف المبنية فوق الغرف بالجنة، وهو ما تناولته بالتفصيل بعض كتب التراث الإسلامي تفسيرًا للآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تصف الجنة، ومنها كتاب ابن قيم الجوزية "حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح" [٢٣] على سبيل المثال، كما تناولت أيضًا عناصر الجنة من خيام وسرر وغيرها مما التبس فهمه على "جرابار"؛ لعدم اطلاعه على معنى وتفسير تلك العناصر في كتب التفسير وغيرها.

وهو ما ينطبق أيضًا على ما ورد بشأن "عرش الرحمن" وهو من الغيبيات أيضًا، وإن كانت بعض كتب التراث الإسلامي قد صنفت كتبًا حول هذا الموضوع نذكر منها "كتاب العرش"[٢٤]، وقد تعرض لصفة العرش وحملة العرش وغيرها من المسائل الهامة.

خامسًا: الخلاصة ونتائج الدراسة:

نخلص ونستنتج من دراستنا ورؤيتنا النقدية لبحث "أوليج جرابار" ما يلي:

أولاً: تعد دراسة العالم الأثري والمستشرق الفرنسي "أوليج جرابار" تحت عنوان "**الفن والعمارة والقرآن**"، من الدراسات البحثية القليلة وربما النادرة؛ وذلك لأنها جاءت من أحد أهم علماء الآثار الغربيين غير المسلمين في هذا المجال، كما أنها اتسمت برؤية شمولية؛ حيث احتوت على ثلاث مباحث أساسية هي:

١- الإشارات المباشرة للفن والعمارة في القرآن.

٢- استعمالات النصوص القرآنية في الفن الإسلامي المتأخر.

٣-تزيين القرآن (المصحف) من خلال الفن.

وعلى حد علمنا فإن تلك المحاور لم تجتمع كلها في دراسة واحدة لأي باحث غربي، قبل دراسة وبحث "أوليج جرابار" المشار إليها عاليه.

ثانيًا: تميز تناول "جرابار" بموضوعية الطرح والمناقشة في المحورين الثاني والثالث من دراسته، ويعزى ذلك لاستعانته بالعديد من الدراسات والمراجع التي سبقته في هذا المجال، والثاني اعطائه أمثلة معمارية وفنية محددة قديمة ومعاصرة.

ثالثًا: تأثر "جرابار" بمعتقداته وخلفيته الدينية المسيحية، وقد ظهر ذلك من خلال العديد من الأمثلة التي أوضحناها خلال رؤيتنا النقدية لدراسته، ونتيجة لذلك فإنه قد تأثر بتلك الخلفية الدينية مما أوقعه في العديد من الأخطاء والإسقاطات غير الصحيحة في تفسيره أو فهمه للعديد من النصوص القرآنية، مما أوضح أن معتقداته وخلفيته الدينية كانت دائمًا حاضرة في أفكاره وكلماته خلال دراسته، سواء أكان ذلك بطريقة مباشرة أم غير مباشرة.

رابعًا: أثار "أوليج جرابار" بعض الشبهات من وجهة نظره حول تفسيره أو فهمه الخاص لبعض النصوص القرآنية ذات الإشارات المعمارية، ونرى أن ذلك يرجع لعدم اطلاعه على أي تفاسير قرآنية

أو أي من كتب التراث الإسلامي أو الدراسات الحديثة لبعض المعماريين المسلمين، وهو ما يتضح من خلال خلو مراجع دراسته منها، ويضاف لذلك أيضًا عدم المامه أو اتقانه للغة العربية من جانب آخر.

وقد تم الرد على كل تلك الشبهات ودحضها، من خلال الرجوع إلى بعض التفاسير القرآنية وبعض كتب التراث السابقة، إلى جانب بعض الدراسات والكتب التي قام بتأليفها العديد من المعماريين المسلمين في نفس موضوع دراسة "أوليج جرابار"، وأجريت من قبله خلال فترات زمنية سابقة.

الحواشي

(1) Oleg Grabar (1995). Art& Architecture and The Quran (Chapter V), in: Construction the study of Islamic Art, pp.650- 1100.

(2) Jane D. McAuliffel,ed, (2001). Encyclopedia of the Qur'an. Vol. I, Leiden, pp. 161- 175.

(٣) عبد العزيز بن محمد العويد (٢٠٠٤م). الحديقة الإسلامية: حديقة أرضية أم جنة أرضية. مجلة جامعة أم القرى للعلوم والطب والهندسة- المجلد (١٧)، عدد (١): ٢١: ٥٦، جامعة أم القرى، السعودية.

(4) Wikipedia, the free encyclopedia: www.wikpedia.com

(5) www.ias.edu/people/faculty-and-emeriti/grabar

(6) The same electronic site.

(7) www.Basil albaiaty.com

(٨) انظر: الكتاب المقدس (١٩٧٠م). دار الكتاب المقدس، القاهرة.

(9) ww.st-takla.org/Full-Free-Coptic-Books/Synaxarium-or-Synaxarion/Synexarium-or-Synexarion-index.html

(١٠) الكتاب المقدس: مرجع سابق، ص ٢٠١.

(١١) للمزيد من التفاصيل انظر: الموسوعة القرآنية (٢٠٠٧م). المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، ص٢٨٨ ومابعدها.

(١٢) محمد عبد الستار عثمان (٢٠٠٢م). الإعلان بأحكام البنيان لابن الرامي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر.

(١٣) عبد الباقي إبراهيم (١٩٨٦م). المنظور الإسلامي للنظرية المعمارية، مركز الدراسات التخطيطية والمعمارية، القاهرة.

(١٤) عبد الباقي إبراهيم (١٩٩٣م). المنظور الإسلامي للتنمية العمرانية، مركز الدراسات التخطيطية والمعمارية، القاهرة..

(١٥) عبد العزيز عبدالله أبا الخيل (١٩٨٩م). الكتاب والسنة أساس تأويل العمارة الإسلامية، المؤلف نفسه، الرياض، السعودية.

(16) Gelani Ikram Ali Shah (1990). Architecture & Town planning in The Holy Qur'an. Feroz sons, Lahore, Karachi.

(١٧) يحيى وزيري (١٩٩٠م). خواطر الشيخ الشعراوى حول عمران المجتمع الإسلامي، دار التراث الإسلامي، القاهرة.

(١٨) يحيى وزيري (٢٠٠٢م). التعمير في القرآن والسنة، المؤلف نفسه، القاهرة.

(١٩) يحيى وزيري (٢٠٠٨م). العمران والبنيان في منظور الإسلام، سلسلة روافد، ادارة الثقافة الإسلامية، وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت.

(٢٠) يحيى وزيري (٢٠٠٨م). إعجاز القرآن الكريم في العمارة والعمران، مكتبة عالم الكتب، القاهرة.

(٢١) انظر كتاب أبحاث الحلقة الدراسية الرابعة بعنوان: "المنهج الإسلامي في التصميم المعماري والحضري". الرباط، المغرب (١٩٩١م). منظمة العواصم والمدن الإسلامية، جدة، السعودية.

(22) G.S. Hawkins & D.A. King (1982). On the Orientation of the Ka'bah. Journal for The History of Astronomy, vol. 13, pp.303-312.

(٢٣) ابن قيم الجوزية (٢٠٠٧). حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٢٤) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (١٩٩٩)، كتاب العرش (جزءان)، مكتبة أضواء السلف، الرياض، السعودية.

المصادر والمراجع

المصادر العربية

- إعجاز القرآن الكريم في العمارة والعمران. ليحيى وزيري (٢٠٠٨م). مكتبة عالم الكتب. القاهرة.
- الإعلان بأحكام البنيان لابن الرامي. لمحمد عبد الستار عثمان. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. مصر. (٢٠٠٢م).
- التعمير في القرآن والسنة. ليحيى وزيري. القاهرة. (٢٠٠٢م).
- حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح. لابن قيم الجوزية دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. (٢٠٠٧م).
- الحديقة الإسلامية: حديقة أرضية أم جنة أرضية. لعبد العزيز بن محمد العويد. مجلة جامعة أم القرى للعلوم والطب والهندسة- مج (١٧). (ع١). جامعة أم القرى. السعودية. (٢٠٠٤م).
- خواطر الشيخ الشعراوي حول عمران المجتمع الإسلامي. يحيى وزيري. دار التراث الإسلامي. القاهرة. (١٩٩٠م).
- العمران والبنيان في منظور الإسلام. ليحيى وزيري سلسلة روافد. إدارة الثقافة الإسلامية. وزارة الأوقاف الكويتية. الكويت. (٢٠٠٨م).
- كتاب العرش (جزءان). محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي مكتبة أضواء السلف. الرياض. السعودية. (١٩٩٩م).
- الكتاب المقدس. دار الكتاب المقدس. القاهرة. (١٩٧٠م).
- الكتاب والسنة أساس تأويل العمارة الإسلامية. لعبد العزيز عبد الله أبا الخيل. الرياض. السعودية. (١٩٨٩م).
- المنظور الإسلامي للنظرية المعمارية. لعبد الباقي إبراهيم. مركز الدراسات التخطيطية والمعمارية. القاهرة. (١٩٨٦م).
- المنهج الإسلامي في التصميم المعماري والحضري". الرباط. المغرب (١٩٩١م). منظمة المواصم والمدن الإسلامية. جدة. السعودية.
- الموسوعة القرآنية. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. مصر. (٢٠٠٧م).

- المصادر الأجنبية

- Oleg Grabar (1995). Art& Architecture and The Qur'an (Chapter V), in: Construction the study of Islamic Art,
- Jane D. McAuliffel,ed, (2001). Encyclopedia of the Qur'an. Vol. I, Leiden,
- Wikipedia, the free encyclopedia: www.wikpedia.com
- www.ias.edu/people/faculty-and-emeriti/grabar
- The same electronic site.
- www.Basil albaiaty.com
- ww. st-takla.org/Full-Free-Coptic-Books/Synaxarium-or-Synaxarion/Synexarium-or-Synexarion-index.html
- Gelani Ikram Ali Shah (1990). Architecture & Town planning in The Holy Qur'an. Feroz sons, Lahore, Karachi.
- G.S. Hawkins & D.A. King (1982). On the Orientation of the Ka'bah. Journal for The History of Astronomy,.

مقالات

مفهوم الذكاء
لدى فلاسفة المسلمين

أ. د. عبد المنعم شحاته
مصر

مقدمة:

يرى "روبرت سترنبرج" Sternberg – أستاذ علم النفس بجامعة "ييل" Yale والخبير الأشهر في دراسات الذكاء intelligence – أن مفهومنا عن الذكاء حجر الزاوية في قراراتنا، اليومية منها وطويلة الأجل، المتعلقة منها بأنفسنا أو بأحبائنا وأطفالنا؛ إذ تشكل فكرة الوالدين عن ذكاء طفلهما – على سبيل المثال - قراراتهما بشأن أمور في حياتهما وحياته داخل البيت وفي المدرسة وفي الجيرة، وحتى في مجال العمل؛ لهذا كان ضروريًا أن نعرف من هو الشخص الذكي.

أجرى "سترنبرج" سلسلة تجارب لمعرفة تصورات العامة أو غير المتخصصين عن الذكاء نعرض فقط لدراستين منها؛ فقد طلب في إحداهما من ٤٧ راشدًا حصر السلوكيات المميزة لنموذج شخص ذكي، ووجد ٤٠ وصفا قدمها لـ ٤٠ طالبًا بجامعة "ييل" لتصنيفها إلى صفات تجتمع معًا في شخص وأخرى ليست كذلك؛ ووجد نتائج مماثلة للتي ظهرت دراسة سبق له إجراؤها كشفت ستة جوانب للذكاء هي:

- **القدرة على حل المشكلات**

عمليًا: يميل الشخص المتسم بهذه القدرة "لرؤية الأهداف القابلة للتحقيق وينجزها، ويميز بدقة بين الإجابات الصحيحة والخاطئة".

- **القدرة اللفظية** : أي إنه "يمكنه دائمًا التحدث في أي موضوع، ويقوم بحسابات جيدة".

- **التكامل والتوازن الذهني**: أي "لديه قدرة التعرف على أوجه الشبه والاختلاف، وإيجاد روابط أو تمايز بين الأفكار والأشياء".

- **التوجه للهدف وتحقيقه**: "يميل للحصول على المعلومات واستخدامها لأغراض نوعية، ويملك قدرة إنجاز مرتفعة".

- **الذكاء السياقي**: "يحصل المعلومات من خبرات النجاح والفشل الماضية ويتعلمها ويتذكرها، ولديه قدرة فهم بيئته وتفسيرها".

- **التفكير الطليق:** "يفكر بسرعة، ومغرم بالرياضيات"[1].

هذا عن نظرة غير الخبراء للذكاء؛ فماذا يقول خبراء الذكاء عن مكوناته؟ البداية سنة ١٩٢١م عندما خصص محرر مجلة علم النفس التربوي عددًا عرض فيه وصف ١٤ من منظري علم النفس - الرواد حينئذ - الذكاء كما يتصورونه، وقد تباينت تعريفاتهم للذكاء؛ حيث تم تقديم ١٤ رأيًا مختلفًا، أشار بعضها إلى سلوكيات ذكية مدركة، وأشار بعضها الآخر إلى قياس الذكاء، وبعد خمس وستين سنة -؛ أي ١٩٨٦م صدر كتاب "ما هو الذكاء؟" - طلب فيه "سترنبرج ودترمان" من ٢٤ خبير تقديم تعريفًا للذكاء، تلقى الباحثان تعريفات عديدة مختلفة تشمل القابلية للتكيف مع مشكلات حياة جديدة، والقدرة على التفكير المجرد والتوافق مع البيئة وسعة المعرفة والاستقلالية والأصالة، ويستخلص "سترنبرج" (٢٠٠٠م) مما سبق شيئين هما:

الأول: هناك خصال متعلقة بالذكاء يجمع عليها الخبراء مثل التكيف وجوانب تفكير من المرتبة الأعلى كالاستدلال وحل المشكلات واتخاذ القرار.

الثاني: إن الاختلافات التي دارت بين الخبراء تتعلق بما إذا كان الذكاء يمثل مجرد شيء واحد أم أنه قدرات متعددة ومختلفة[1].

تبرز إحدى الدراسات النقطة الأخيرة؛ أي إن الذكاء يمثل قدرات وسلوكيات متعددة، وفيها طلب "سترنبرج" (١٩٨٥) من ٢٥ أستاذًا بالفنون و٢٦ بإدارة الأعمال و٢٠ بالفلسفة و٢٦ بالفيزياء في الجامعات الأمريكية أن يضعوا قائمة بأوصاف الشخص الذكي المثالي في مجالاتهم الأكاديمية، ثم طلب سترنبرج من ٢٠٠ أستاذًا في مجالات الآداب وإدارة الأعمال والفلسفة والفيزياء أن يقّدروا الأوصاف التي حصل عليها من الدراسة الأولى، فوجد ما لم يتوقعه، وهو تباين أساتذة الجامعة الذين ينتمون إلى هذه المجالات المختلفة في إدراكاتهم للشخص الذكي المثالي:

- أكد أساتذة الفنون أهمية المعرفة وقدرة استخدامها للموازنة بين البدائل الممكنة والقدرة على رؤية المتماثلات.
- أكد أساتذة إدارة الأعمال أهمية قدرة أن تفكر بشكل منطقي، وتركز على الجوانب الجوهرية للمشكلة، وتتبع حجج الآخرين لترى إلى أين تؤدي.
- أكد أساتذة الفلسفة أهمية القدرات المنطقية والناقدة لاتباع حجج معقدة، وقدرة أن تكتشف أخطاء في حجج وتولد حجج جديدة.
- أكد أساتذة الفيزياء أهمية التفكير الرياضي الدقيق؛ لربط الظاهرة الفيزيائية بمفاهيم الفيزياء والقدرة على إدراك قوانين الطبيعة بسرعة.

معنى هذا أن تنوعًا بين الخبراء مثلما هو الحال بين أفراد الجمهور العام فيما يتكون منه الذكاء[2].

الثقافة والذكاء:

وقد اتضح لباحثي الذكاء أن تصوراته تتغير اعتمادًا على المنطقة من العالم التي توجد فيها؛ حيث يرى الباحثون أن السرعة هي جوهر الأداء في الثقافات الغربية، فالشخص مرتفع الذكاء هو من بإمكانه رؤية حلول المشكلات سريعًا، ثم يسلك بناءً على ذلك أو من يوضح أفكاره لفظيًا وبطلاقة، بينما الأقل ذكاءً هو من يأخذ وقتًا

للوصول لإجابة عن سؤال، وفي المقابل وجها عالما النفس القبرصيان "أندرياس ديمتريوسي وتيموثي بابادوبولوس" (٢٠٠٤م) الانتباه لحقيقة أن وجهات النظر الغربية عن الذكاء أنه مهارات معرفية جيدة وذاكرة جيدة وتشير فقط للفرد، أما في الثقافات الشرقية فتمتد هذه الأفكار إلى جوانب اجتماعية وتاريخية وروحانية في التفاعلات اليومية؛ لذا قام "شاه-ينج يانج وسترنبرج" (١٩٩٧أ) بدراسة أفكار الفلسفة الصينية (الكونفوشوسية: نسبة إلى الفيلسوف الصيني كونفوشيوس ٥٥١-٤٧٩ قبل الميلاد وتوجيهاته بحب الآخرين والبر بالوالدين وفعل ما هو صواب، والتاوية: ديانة سكان الصين الأصليين، وتكمن جذورها في كتابات وممارسات رجال - ونساء - مجهولين حاولوا أن يعرّفوا أنفسهم من أجل الوصول إلى تكامل تام مع الوقائع العميقة للحياة) عن الذكاء فوجدا أن الفلسفة الكونفوشيوسية ترسخ الذكاء عبر فعل الخير والصدقة والقيام بما هو صحيح، بينما تؤكد التاوية أهمية التواضع والتحرر من أبعاد الأحكام التقليدية أو المألوفة والقدرة على تقبل التغيير في الظروف والقدرة على الاستجابة لهذه التغييرات وإظهار المعرفة والفهم الكامل ليس بالذات فقط إنما بالعالم كله من حوله.

وبالمثل درس عالما النفس الأمريكيان "بارال وداس" (٢٠٠٤م) الثقافة الهندية، وفحصا كيف تختلف إدراكات الذكاء لدى الهنود عنها في الثقافة الغربية؛ إذ يعتقد أن الذكاء في الهند هو إظهار التفهم للآخرين وكياسة واهتمام بهم والتواضع لهم.

وجمع يانج وسترنبرج (١٩٩٧ب) أوصاف الذكاء لدى ٦٨ تايواني (من طلاب وموظفي حكومة وجنود وعمال مصنع ومدرسي حضانة ومدرسي ثانوي)، ثم طلبا من ٤٢٤ فردًا (حوالي نصفهم طلاب جامعة والنصف الآخر راشدين غير طلاب) أن يقدّروا كل وصف منها اعتمادًا على أهميتها في إظهار السلوك الذكي فوجد العوامل الخمسة التالية للذكاء:

- **عامل معرفي عام للذكاء:** يشير للفهم وحل المشكلة عمليًا، ويشمل أوصاف مثل "يقوم باستجابة سريعة؛ لديه استجابات تعلم قوي، يتعلم أسرع من الآخرين؛ لديه قدرة عقلية قوية خصوصًا بالنسبة للعلوم المجردة كالرياضيات والفيزياء".
- **ذكاء بين الأشخاص (الذكاء الاجتماعي):** يشير إلى الارتباط بالآخرين بشكل متجانس وكفء، يشمل أوصافًا مثل "جيد التفهم للآخرين والتعاطف مع مشاعرهم، والتعامل معهم بعطف وتواضع ودفء، ويعرف الطرق المناسبة للتعامل مع الآخرين في الشؤون اليومية.
- **الذكاء الشخصي:** يشير إلى المعرفة بالذات وقدرة المرء على أن يرى نفسه بموضوعية، وتشمل الأوصاف "يعرف معنى حياته وغرضها؛ لديه فلسفة حياة خاصة؛ لديه تحكم ذاتي في رغبات يظهرها، منجز لكنه لا يتباهى بإنجازاته، يقبل اختلاف الرأي دون مكابرة".
- **توكيد الذات العقلي:** يشير لعملية كون الفرد واثقًا وواعيًا بما لديه من ذكاء ويستمد جدارته الذاتية من ذلك، وتشمل أوصافه "يضع اهتماماته أولاً، يعتقد أنه ذكي جدًا ويفتر بذلك، يركز انتباهه على ذاته أحيانًا، وعلى نحو مبالغ فيه، يزعم أن الآخرين يحبونه بسهولة".
- **إنكار الذات العقلي:** يشير إلى تواضع

مفهوم الذكاء لدى فلاسفة المسلمين

يحيط بذكاء الفرد، وتشمل أوصافه "منعزل، حساس، يفكر بهدوء، أحلام يقظة، يستغرق في التفكير، هادئ الحديث لكنه يتكلم عن اهتماماته باستفاضة[٤].

يبرز ما سبق كون الذكاء صورة من صور الخبرة المتنامية؛ حيث تؤثر اختلافات السياقات البيئية وبقوة في أداء الفرد العقلي؛ لذا قدم "سترنبرج" (١٩٩٩م) مفهوم الذكاء الناجح للإشارة إلى قدرة الفرد على تحقيق النجاح في الحياة، وفقًا لمعاييره في إطار سياقه الاجتماعي الحضاري، واعتمادًا على إمساكه بنقاط القوة لديه لتعويض مواطن الضعف من خلال التوازن بين قدراته التحليلية (التي ركز عليها المفهوم التقليدي للذكاء) والإبداعية والعملية (المتمثلة في أساليب حل مشكلات يواجهها الفرد يوميًا ومن خلال نجاح هذه الحلول يكتسب قدرات عملية)؛ بهدف التكيف مع البيئة أو تشكيلها أو اختيار بيئة بديلة[٥].

ويضيف آخرون أن مفهوم الذكاء كما قدمه علماء نفس غربيون لا يناسب أبناء أفريقيا أو آسيا أو أمريكا اللاتينية؛ إذ توجد فروق حضارية تلعب دورها؛ حيث يذكر "نيسبت" أن كلا من أبناء شرق آسيا والدول الغربية يطورون أساليبًا معرفية مختلفة في طرقها الأساسية بما في ذلك دلالة الذكاء لدى كلا منهم، فالذكاء لدى أهل شرق آسيا وسيلة لأداء الدور الاجتماعي بنجاح كي تستمر عضويتهم في الجماعة التي ينتمون إليها، بينما ينظر الغربيون إلى الذكاء بوصفه وسيلة الفرد لتوليد حجج يمكن استخدامها عند الدخول في مناقشة ما[٦]. كما قدم "نيسبت"[٧] العديد من الأدلة التاريخية والميدانية الواقعية (الأمبيريقية) التي تدعم:

- اختلاف أبناء الثقافات المختلفة في رؤاهم الميتافيزيقية؛ أي معتقداتهم الأساسية عن طبيعة العالم.

- إن عمليات الفكر المميزة لدى الجماعات المختلفة يختلف بعضها عن بعض اختلافًا بيّنًا.

- إن عمليات الفكر هي جزء من المعتقدات عن طبيعة العالم؛ إذ يستخدم الأفراد الأدوات المعرفية تأسيسًا على معنى العالم عندهم، وهكذا تتسق الطبيعة الجمعية للآسيويين مع نظرتهم العامة والمتداخلة إلى العالم، ومع إيمانهم بأن الأحداث شديدة التعقيد بسبب عوامل كثيرة، بينما تتسق الطبيعة الفردية للغربيين مع تركيزهم على الموضوعات الجزئية في استقلال عن سياقها ومع إيمانهم بأن بإمكانهم معرفة القواعد الحاكمة للموضوعات، ومن ثم التحكم في سلوكهم. فالناس يختلفون إذًا وبعمق في منظوماتهم الفكرية لاستخدامهم أدوات مختلفة في فهم العالم.

وهكذا تتشكل ذهنية الأفراد (أي رؤاهم وتفسيراتهم لظواهر الحياة وقضاياها المختلفة استنادًا إلى مبادئ عقلية معينة) في إطار ثقافة تتفاعل مدخلاتها لإخراج نتاج بعينه، سواء أكان سلوكًا لعامة الأفراد أو فكرًا، وأن هذا المعنى نلحظه في أي سلوك وأي فكر يصدره فرد ما؛ حيث إن لأي نشاط إنساني وجهه النفسي؛ وهو وجه شديد الحساسية لفعل المؤثرات الثقافية[٨]، ويقصد بالثقافة نسق القيم أو المعتقدات الذي يشكل المثاليات Ideals لمجموعة من الناس الذين يعكسون هذه المثاليات في نظرة خاصة للعالم من حولهم أو في أسلوب حياة يقودهم إلى اختيارات (في المأكل والملبس، والاتفاق والاختلاف، والتعبير

عن الفرح أو الحزن ... الخ) منتظمة ومتسقة تعبر عن تفردهم كجماعة عن غيرهم من الأفراد أو الجماعات[٩]، وقد أشار صلى الله عليه وسلم إلى تأثير الثقافة كما يقدمها الآباء إلى أبنائهم بقوله: "ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ..." موضحًا تأثر شخصية الطفل - وذكاؤه سمة رئيسة فيها - بمؤثرات البيئة الاجتماعية الثقافية التي ينشأ فيها وبعادات وقيم وسلوك والديه ورفاقه والمدرسين ووسائل الإعلام الجماهيرية المختلفة، وأكد صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله: " إنما مثل الجليس الصالح والجليس السوء كحامل المسك ونافخ الكير، فحامل المسك إما أن يحذيك واما أن تبتاع منه، وإما أن تجد منه ريحًا طيبة، ونافخ الكير إما أن يحرق ثيابك، وإما أن تجد فيه ريحًا خبيثة " وقال أيضا عليه الصلاة والسلام: " الرجل على دين خليله، فلينتظر أحدكم من يخالل"[١٠].

مفهوم الذكاء لدى فلاسفة المسلمين:

من هنا ضرورة كشف تصورات فلاسفة المسلمين عن الذكاء، وهذه التصورات مستنبطة من المكون الرئيس لثقافتهم وهو الوحي؛ حيث وردت مادة: العقل والفكر والنظر والفقه بمشتقاتها في القرآن الكريم أكثر من مائة وعشرين مرة بنص صريح يدعو الأفراد إلى استخدام كل وظائف العقل، وقواه في معرفة الله وفهم الإنسان والكون وتدبرهما، ولفت القرآن الكريم الأنظار إلى تفعيل كل وظائف القوة العاقلة؛ لذا تستند حضارة الإسلام إلى العقل والنظر والبحث والتفوق مثلما تستند إلى الوحي وفقًا للقاعدة التي تقرر " إنه إذا تعارض العقل مع النقل، قدم العقل وأوّل النقل"[١١]، ويؤكد النجار أن فعل العقل ورد في القرآن الكريم ٤٩ مرة بما يدل على عمليات الإدراك والتفكير والفهم لدى الإنسان، كما ورد بصيغة يتفكرون ١٨ مرة[١٢]. من هنا وضع المحاسبي (توفى: ٨٤٣م) كتابيه "العقل وفهم القرآن" و"شرف العقل وماهيته" مرادفًا بين العقل والذكاء - فالعقل هو المفهوم الوظيفي للمخ أو النشاط الذهني الذي يقوم به؛ أي التفكير - ومبرزًا تفاعل الوراثة والبيئة في تكوينه؛ إذ قال "فالعقل غريزة يولد العبد بها ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بمعرفة الأسباب الدالة على المعقول"[١٣]، "وهو البيان لكل ما سمع أو مس أو ذاق أو شم، وبمعنى الفهم أو البيان؛ لأنه عن العقل (أي صادر منه)، وبمعنى البصيرة والمعرفة بقدر الأشياء النافعة والضارة"[١٤]، وهذا المعنى أوجزه ابن تيمية (توفى: ١٣٢٨م) بقوله: "إن الأمور الدقيقة سواء أكانت حقًا أم باطلاً إيمانًا أم كفرًا لا تعلم إلا بذكاء أو فطنة"[١٥]، والتقطه كل من الفارابي (توفى: ٩٥١م) وابن مسكويه (توفى: ١٠٢٧م)؛ حيث الذكاء عند أولهما "التمييز الذهني للأفعال الاختيارية وإدراك الصواب إدراكاً سليمًا"[١٦]، وعند الثاني "قوة الفكر والتمييز" مرادفًا بينه وبين الحكمة[١٧]، ونظرة فلاسفة المسلمين للذكاء تشمل ما يلي:

إن الذكاء عبارة عن قدرات:

فالذكاء كما يري التوحيدي (توفى: ١٠٠٧م) هو:

- سرعة الانقداح نحو المعلومات عبر التخيل.
- حصول صور المحسوسات بعد مفارقتها الحس.
- الإدراك: تصور نفس المدرك بصورة المدرك.
- الحفظ retention: ثبات صور المعقولات والمحسوسات في النفس[١٨].

مفهوم الذكاء لدى فلاسفة المسلمين

والذكاء كما يرى ابن سينا (توفى: ١٠٣٦م) سرعة الذهن في استنباط الحد الأوسط بذاته وقدرته على ذلك[١٩] (أي استبصار بالمعنى الذي يقصده علماء نفس "الجشطلت")، ومن بين قدرات الذكاء:

- إدراك المعنى (معرفي): "المعنى هو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركها الحس الظاهر أولاً، مثل إدراك الشاة المعنى الموجب لخوفها من الذئب وهربها منه"[٢٠].
- ربط وظائف النفس المعرفية بأجزاء الدماغ: فالحس المشترك؛ أي الصور الآتية من الحواس تكون في أول التجويف المقدم من الدماغ والخيال؛ أي حفظ ما جاء من الحواس بعد غيبة المحسوسات يكون في آخر هذا التجويف والقوة المفكرة؛ أي القدرة على التحليل والتركيب تكون في أول التجويف الأوسط ويكون إدراك المعاني غير المحسوسة في آخر هذا التجويف، وتكون الذاكرة في التجويف المؤخر للدماغ[٢١].
- تفاوت هذه الوظائف لدى البشر؛ أي الفروق الفردية: "فلا تعلم دون استعداد له، وتفاوت التعلم يرجع لتفاوت الاستعداد، واعلم أن التعلم متفاوت، فأي من المتعلمين قد يكون أقرب إلى التصور؛ لأن استعداده.. أقوى، وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس، وليس منحصرًا في حد، بل يقبل الزيادة والنقصان دائمًا، وينتهي في طرف النقصان إلى مالا حدس له، وينتهي في طرف الزيادة إلى من له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها وفي أسرع وقت وأقصره"[٢٢].

وقوى العقل عند ابن الهيثم (توفى: ١٠٤١م)[٢٣] هي:

- تصور عقلي: حضور صورة الموجودات في النفس ملخصة والحكم على كل واحد منها.
- الحفظ: ثبات صورة المحسوسات والمعقولات في النفس.
- الذهن: جودة التمييز بين الأشياء.
- الذكر: سرعة المعرفة (تصور ما هو حسي وإدراك صورة الأشياء بما تتميز به عن غيرها)، والعلم (إدراك حقائق الأشياء) بما يلابسه الفكر.
- الرأي: نهاية الفكر.
- اليقين: مطابقة العقل معقوله.
- الظن: تحاذي الرأيين
- التوهم: موافقة الظن من غير إثبات الحكم.
- الشك: تردد النفس بين الإثبات والنفي.

ويطلق أبو حامد الغزالي (توفى: ١١١١م) لفظ العقل على أربعة معانٍ: غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية – والعلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات – وعلوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال – ومعرفة عواقب الأمور وقمع الشهوات ويتفاوت الناس في العقل. مضيفا أن للعقل معنيين: العلم بحقائق الأمور - والمدرك للعلوم، وينقسم العلم والإدراك إلى خمسة: الخيال والحفظ والتفكير والتذكر والحس المشترك، الذي يجمع جملة معاني المحسوسات في الخيال، وتقع هذه الخمسة في تجويف الدماغ[٢٤].

وعدد **الإيجي** (توفي: ١٣٥٥م) وظائف التفكير (العقل) كما يلي:

- الحس المشترك: القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس فتطالعها النفس ثم تدركها.
- الخيال: يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك كالخزانة له، وبه يعرف من يرى ثم يغيب ثم يحضر، ولولا هذه القوة لامتنع معرفته واختل النظام.
- القوة الوهمية: تدرك المعاني الجزئية كالعداوة التي تدركها الشاة من الذئب، والمحبة التي تدركها السخلة من أمها،، وهي التي تحكم بأن هذا الأصفر هذا الحلو.
- القوة الحافظة: هي الحافظة للمعاني التي تدركها الوهمية كالخزانة لها، ونسبتها إلى الوهمية نسبة الخيال إلى الحس المشترك.
- القوة المتخيلة: تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني بالتركيب والتفصيل مثل إنسان ذي رأسين، وإنسان عديم الرأس، وحيوان نصفه إنسان ونصفه فرس، وهذه القوة إذا استعملها العقل سميت مفكرة.
- النسيان: الجهل بعد علم[٢٥].

وهذه القدرات تصبح سماتًا لصاحبها:

فالعاقل عند المحاسبي "من يعرف ما ينفعه وما يضره ويتميز بقدرته على إدراك عواقب الأمور"[٢٦]، وقد أوضح ابن أبي الدنيا (توفي: ٨٨٢م) أن العاقل حازم في أموره، وأشار إلى فضل مجالسة وجه الناس، وأن مروءة المؤمن في عقله، وأن الناس يرتفعون ويعملون الخير على قدر عقولهم. بيّن أيضًا أن أعلم الناس أعقلهم، وأفضل العبادة بالعقل، ومن صفات العاقل مداراة الناس، وبيّن أن الرجل ثلاثة أنواع عاقل، وأحمق، وفاجر، وأن الناس يتفاضلون بالعقل، وغاية السؤدد حسن العقل، وأشار إلى أن أقسام العقل اثنان: عقل تجارب، وعقل نحيزه، والعاقل من يغلب حلمه جهله، وبين فضل اجتماع الآراء[٢٧]؛ كما أشار إلى أن دعامة العقل الحلم، وأن العاقل يتبع الخير ويترك الشر، وبين أن حسن السؤال يزيد في العقل، وسئل الحكماء عن العقل فأشاروا إلى أمرين صحة الفكر في الذكاء والفطنة، والآخر حسن التمييز وكثرة الإصابة[٢٨].

ويعدد الجاحظ (توفي: ٨٥٣م) صفات العاقل: مُتفقدًا لجميع أحواله – مُتيقظًا لجميع معايبه – مُتحرزًا من دخول نقص عليه – مُستعملاً لكل فضيلة – مُجتهدًا في بلوغ الغاية – مُعتدلاً في إشباع شهواته – مُستهينًا بالمال ويحتقره، وينظر إليه بالعين التي يستحقها – مُحبًا للناس أجمع، متوددًا إليهم – مُسارعًا إلى فعل الخيرات مع جميع الناس – واسع الصدر يتلقى من يهدى إليه شيئًا من عيوبه بالبشر والقبول[٢٩].

وأوضح الآمدي (توفي: ١٢٣٤م) أن غاية الإنسان الإلمام بالمعلومات، وتحصيل العلم وأن الإدراك يكون بالحواس أو بالنظر بمعنى أن معارف الفرد السابقة تحدد إدراكه للأشياء فقد يكون الإنسان عالم بقضية كلية وهو جاهل بما يدخل أسفلها من جزئيات أو غافل عن الارتباط الواقع بينهم[٣٠]؛ موضحًا أنواع **الاستقراء Induction** معرفًا إياه بأنه البحث والنظر في جزئيات كل ما عن مطلوب ما، وهو إما تامًا؛ أي إنه على جميع الجزئيات أو ناقص أي إنه على بعض الجزئيات

دون البعض[21].

ولم يكتف الفلاسفة المسلمون بالتعرف على مكونات الذكاء، بل قدموا تصورات نظرية شاملة لفهم نشاط الذهن؛ فقد ذكر الآمدي مراحل معالجة processing المعلومات كاملة؛ "حيث يرى أن تميز الأشياء يبدأ بأن تنطبع أولاً الصورة الحسية الخارجية في إحدى الحواس الظاهرة الخمسة، ثم بتوسطها تنطبع في الحس المشترك،، وهي القوة المرتبة في مقدم التجويف الأول من الدماغ، على نحو انطباع الصور في الجرام الصقلية المقابلة، ثم بتوسطها في المصورة ثم في المفكرة ثم في الوهمية ثم في الحافظة، وأن هذه القوى وإن لم يفتقر في الانطباع إلى حضوره المادة، كما في المصورة والمفكرة والوهمية والحافظة، فهي بأسرها لا تنفك عن الانطباع عن علائق المادة، وأن إدراكها لا يكون إلا بانطباع الأشكال والصور الجزئية القابلة للتجزئة"[22]. كما عرّف الإدراك Perception بأنه عبارة عن كمال ما يحصل به مزيد كشف على ما يخيل في النفس من الشيء المعلوم من جهة التعقل بالبرهان أو الخبر، أما الاستبصارات العقلية، فهي الشواهد والأدلة غير الحاسمة التي تقوى الدليل الأصلي اليقيني الذي لا بد منه في المسائل العقلية[23].

وقدم ابن الهيثم إطارًا نظريًا متكاملاً لتفسير الإدراك البصري يقوم على أساس ثلاثة مستويات، الأول هو الإدراك بالحس: والذي يدركه البصر بمجرد الحس هو الضوء بما هو ضوء واللون بما هو لون، وجميع ما يُدرك بحاسة البصر من بعد الضوء واللون ليس يُدرك بمجرد الحس بل يُدرك بالتمييز والقياس والمعرفة مع الحس، والثاني هو الإدراك بالمعرفة: والمعرفة ليست هي إدراكًا بمجرد الإحساس وذلك أن البصر ليس يعرف كل ما شاهده من قبل، فلو كانت المعرفة هي إدراكًا بمجرد الإحساس لكان البصر إذا رأى شخصًا قد شاهده من قبل عرفه عند المشاهدة الثانية على تصاريف الأحوال، ولذلك لا تكون المعرفة إلا بالتذكير؛ لأنه إن لم تكن الصورة الأولى حاضرة للذكر لم يدرك تشابه الصورتين ولم يعرف البصر المبصر، والمعرفة هي ضرب من ضروب القياس؛ لأن استقراء المعاني التي في الصورة يكون بالأمارات، فإذا أدرك البصر معنى من المعاني التي في الصورة وكان ذاكرًا للصورة الأولى فقد عرف الصورة، وليس كذلك جميع ما يُدرك بالقياس؛ لأن الإدراك بالقياس يحدث بعد استقراء جميع المعاني المُبصرة أو أكثرها، والإدراك بالمعرفة يتميز عن جميع ما يُدرك بالقياس بالسرعة؛ لأنه إدراك بالأمارات، والمستوى الثالث هو الإدراك بالتمييز والقياس، وأكثر المعاني المُبصرة التي تُدرك بالتمييز والقياس تُدرك في زمان في غاية الصغر ولا يظهر في أكثر الأحوال أن إدراكها بتمييز وقياس لسرعة القياس الذي به تدرك هذه المعاني، وهذا لظهور مقدماتها ولكثرة اعتياد القوة المميزة لتمييز هذه المعاني، والقوة المميزة إذا أدركت المقدمة الجزئية وكانت ذاكرة للمقدمة الكلية فإنها في حال فهمها للمقدمة الجزئية قد فهمت النتيجة لا في زمان له قدر يعتد به بل في أقل القليل من الزمان، وأيضًا، فإن المعاني المُبصرة التي تُدرك بالقياس والتمييز إذا تكرر إدراكها بالقياس وفهمت القوة المميزة معانيها وصار إدراك القوة المميزة لها إذا وردت عليها من بعد استقرار فهمها بالمعرفة من

غير حاجة إلى أن تستقرئ جميع المعاني التي فيها بل تدركها بالأمارات وتصير تلك النتيجة من جملة المعاني التي تدرك لا باستئناف التمييز والقياس واستقراء جميع المعاني التي فيها.

وأيضًا، فإن المعاني المبصرة التي تُدرك بالقياس والمعاني التي تدرك بالمعرفة، ليس تظهر في أكثر الأحوال كيفيات إدراكها في حال إدراكها؛ لأن إدراكها في غاية السرعة، ولأن إدراك كيفية الإدراك إنما يكون بقياس ثان غير القياس الذي وقع به الإبصار، وأيضًا، فإن القياس الثاني الذي به تدرك القوة المميزة كيفية إدراكها لما تدركه ليس هو قياسًا في غاية السرعة، بل يحتاج إلى فضل تأمل.

وأيضًا، فإن الإنسان مطبوع على التمييز والقياس، فهو يميز ويقيس الشيء بالشيء دائمًا بالطبع بغير تكلف ولا فكر؛ فالطفل عند أول تنبهه قد يدرك أشياء كثيرة مما يدركها الكامل التمييز ويفعل كثيرًا من الأفعال بالتمييز، ومن قياس الأشياء بعضها ببعض؛ فإذا تؤملت أفعال الأطفال وُجد فيها كثير من المعاني التي لا تتم إلا بتمييز وقياس ما[٢٤].

ليس يدرك البصر شيئًا من المعاني الجزئية منفردًا؛ لأن صور المُبصرات مركبة من عدة معاني، والمعاني الجزئية منها ما يظهر في حال ملاحظة البصر للمُبصر، ومنها ما ليس يظهر إلا بعد التأمل، وإدراك البصر للمُبصرات يكون على وجهين إدراكًا بالبديهة وإدراكًا بالتأمل، وذلك أن البصر إذا لحظ المُبصر،، فإنه يدرك منه المعاني الظاهرة التي فيه في حال ملاحظته، ثم ربما تأمله من بعد ذلك وربما لم يتأمله،، فإن تأمله واستقرأ جميع أجزائه تحقق صورته، والتأمل الذي به تُدرك صور المُبصرات يكون بالبصر نفسه ويكون بالتمييز؛ إذ إن الصور التي تقع على رأس سهم الشعاع تكون أبين وأشد تحققًا، فإذا أراد البصر التحقق من صورة مُبصر، فإنه يتحرك ويقابل بوسطه كل جزء من أجزاء المُبصر، وبذلك يدرك صورة كل جزء من أجزاء المُبصر إدراكًا بينًا محققًا، كما أدرك الجزء الذي كان مقابلاً لوسطه في حال ملاحظة المُبصر، ويتحرر بالتكرر والتبيين والتمييز جميع المعاني التي في المُبصر ويتشكل في التخيل الهيئة التي تتألف من جميع تلك المعاني لجملة المُبصر، وتحققت صورة المُبصر التي يتخصص بها عند الحاس الأخير، وتثبت صورة المُبصر بتكرار التعرض لها وتتشكل لها صورة كلية في التخيل، وتتكون في البصر صور كلية لكل نوع من أنواع المُبصرات مع اختلاف الصور الجزئية لأشخاص كل نوع، فإن لم يكن شاهد البصر مُبصرًا من قبل أو كان شاهده، ولم يكن ذاكرًا لمشاهدته ولصورته التي أدركها عند المشاهدة الأولى، لم يعرف الصورة الجزئية فتكون معرفته لهذا المُبصر بالنوع فقط، وتتحقق صورته الجزئية التي تخص شخصه في البصر من خلال التأمل والتمييز؛ ولهذا، فإن الإدراك بالتأمل يكون على وجهين: إدراكًا بمجرد التأمل، وذلك بالنسبة للمُبصرات التي لم يدركها البصر من قبل أو ليس يذكر إدراكه لها، وإدراكًا بالتأمل مع تقدم المعرفة لجميع المُبصرات التي قد أدركها البصر من قبل وهو ذاكر لإبصارها، والإدراك بالتأمل مع تقدم المعرفة يكون بالأمارات، ويستغرق زمنًا أقصر من الإدراك بمجرد التأمل؛ لأنه يكون باليسير من التأمل ومن إدراكه بعض المعاني الجزئية،

ويختلف زمن التأمل بحسب المعاني التي تُتأمل من المُبصرات؛ فالمعاني الخفية واللطيفة مثل الأعداد والتشابه والاختلاف والمقادير والترتيب تحتاج مزيدًا من التأمل[٢٥].

وطور ابن سينا نظرية في السلوك لا تقل في صياغتها ولا في دقتها عن النظريات النفسية المعاصرة، فالسلوك عنده كما في هذه النظريات معرفي المنشأ؛ أي يصدر عن معلومات، يقول: "وإذا أحسست بشيء من أعضائك شيئًا أو تخيلت (معلومات من الحواس أو الخيال) .. ألفت علاقة النفس بفروعها هيأت فيه حتى تفعل بالتكرار.." وقال: "خير النية ما ينفرج عن علم"[٢٦].

وتبدأ نظريته في اكتساب المعلومات بالإدراك مقسمًا المدركات إلى مراتب على أساس العيانية – التجريد، واصفًا العوامل المؤثرة في دقة الإدراك كحركة الجسم والخبرة السابقة به، ثم يصف عمليات التعلم والتذكر والنسيان والتخيل والتركيب والتفصيل والقياس والإستقراء[٢٧].

يرى "الأصفهاني" (توفي: ١١٧٢م) أن الإنسان مركب من جسم مدرك بالبصر، ونفس مدركة بالبصيرة، وقد حث الله تعالى على التدبر في النفس والتفكر فيها؛ " اعرف نفسك يا إنسان تعرف ربك "، وقيل: "أعرفكم بربه أعرفكم بنفسه"،وقد جعل الله للإنسان خمس قوى هي: الغذاء، والحس، والتخيل، والنزوع، والتفكر، وأن مسكن الفكر وسط الدماغ، ومسكن الخيال مقدمته، ومسكن الحفظ والذاكرة مؤخرته[٢٨]، وأن الناس يختلفون إمّا بتعلم Learning بشرى يحتاج إلى تدريب وممارسة Training and Practicing ؛ أي عقل مستفاد؛ أي مكتسب Nurture أو بفضل إلهي يولد به الإنسان؛ أي القوة المتهيئة لقبول العلوم Nature [٢٩]. مميزًا بين:

- المعرفة Knowledge قد تقال فيما تدرك آثاره وإن لم تدرك ذاته.
- العلم لا يكاد يقال إلاّ فيما يدرك ذاته.
- الدراية فهي المعرفة المدركة باستعمال الروية والحيل.
- الحكمة Wisdom هي كل علم حسن وعمل صالح.
- الذكاء: Intelligence وهو المضاء في الأمور وسرعة القطع بالحق.
- الفطنة: إدراك ما يدرك أشكاله، ويكثر استعمالها في استنباط الأحاجي والرموز.
- الفهم: Understanding or Comprehension هو مقدمة العقل، فمن لا يعرف معنى الشيء لا يتحقق عقلاً .
- البديهة: معرفة ثاقبة تجيء بلا فكر ولا قصد.
- الفراسة: الاستدلال بهيئات الإنسان وأقواله على أخلاقه وفضائله ورذائله.
- النظر: إحالة الخاطر نحو المرئي لإدراك البصيرة له.
- البلاغة: إجادة اختيار الألفاظ والإصابة في تأليفها[٤٠].
- المشاورة: Consultation هي استنباط الرأي من الغير فيما يعرض من مشكلات وتكون في الأمور الجزئية التي يتردد المرء فيها بين فعلها وتركها.
- الإبداع إيجاد الشيء دفعة واحدة لا عن موجود

ولا بترتيب ولا عن نقص، وقد يسمى تكوين كالشعر أو الكلام المنسوج[41].

يتحدث ابن تيمية عن طرق الاستدلال والقياس فهو إما قياس الشمول، ويعنى به الاستدلال بالكلي على الجزئي، وقياس التمثيل والاستقراء، وهو ما يعني الاستدلال بالجزئس على الكلي، وأشار أن الموجودات المتصورة إما أن يتصورها الإنسان بحواسه الظاهرة كالطعم، واللون، والريح، والأجسام التي تحمل الصفات، وإما أن يتصوره بمشاعره الباطنة، كما يتصور الأمور الحسية الباطنة الوجدية مثل الجوع والشبع والحب والبغض، والفرح والحزن واللذة والألم، والإرادة والكراهية، والعلم والجهل؛ وذكر أن الناس يتفاوتون في الإدراك تفاوتًا لا يكاد ينضبط طرفاه[42].

وذكر مصطلح الصورة الذهنية Mental Image على أنه ماهية الشيء وما يتصوره بالذهن وأجزاء الماهية هي تلك الأمور المتصورة، موضحًا الفرق بين المتواترات، وهي اشتراك الناس في رؤية أو الإحساس بشيء ما، والمجربات، وهي ما يجربه الناس ويتفقوا عليه، وتحصل بالحس والعقل، وأن المتواترات قسمت إلى نوعين هما تجريبات وحدسيات،، فإن كان الحس المقرون بالعقل من فعل الإنسان كالأكل والشرب سماه تجريبًا، وإن كان خارجًا عن قدرته كتغير شكل القمر سماه حدسيًا[43].

وذكر أن النفس تتلذذ بمعرفة الحقيقة وعلم ما لم يكن تعلمه، وقد تتلذذ باللهو واللعب، وأن النفس إذا اعتادت العلم الصحيح، والقضايا الصادقة فيكون في ذلك تصحيح الذهن والإدراك وتعويد النفس أنها تعلم الحق، وتقوله لتستعين بذلك على المعرفة التي هي الهدف الأسمى، وأن الاستقراء Induction يعني الاستدلال بالجزئيات على الكلي، فإن كان تامًا فهو استقراء تام يفيد اليقين[44].

وتحدث عن أنواع التصورات Images فمنها ما يكون مجملاً أو مفصلاً فالإنسان يخطر له الإنسان ولا يستحضر صفاته؛ فيكون التصور مجملاً ، وقد يخطر له صفات مثل كونه ناطق، ضاحك أو حساس فهو تصور مفصل[45].

وعرف الحكمة على أنها عند سائر الأمم نوعان؛ علم وعمل، وأنها عند المسلمين كما عرفها مالك على أنها: معرفة الدين والعمل به، وتتضمن الحكمة العملية كل من علم الأخلاق، وسياسة المنزل، وسياسة المدنية[46].

وأشار إلى أن الإنسان والحيوان، ناطقها وغير ناطقها، تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة، ولا متأذية من طريق الحواس، مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس، وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس، إدراكًا جزئيًا يحكم به، كما يحكم الحس بما يشاهده، هذه القوة التي سموها الوهم Delusion هي التي يدرك بها الإنسان صداقة الصديق وعداوة العدو؛ لذا يقولون "الحاكم على النفوس الوهم"[47]، وميز بين التخيل والوهم، حيث الأول أن يتخيل الحسيات بينما الثاني أن يتصور في الحسيات، معنى غير محسوس[48].

مجمل نظرة فلاسفة المسلمين للذكاء هي:

١- إنه تكوين فرضي: كان ابن الجوزي (توفى: ١١٩٥م) أول من ألف كتابين عن الذكاء (الأذكياء وأخبار الحمقى) مدللاً على مكانة العقل (بعد الإيمان مباشرة)، وهو قوة محلها الدماغ

تنفصل بين حقائق المعلومات؛ حيث الذهن قوة للنفس تشمل الحواس الظاهرة والباطنة المستعدة للاكتساب والفهم جودة تتهيأ لهذه القوة والذكاء جودة الحدس أو تمام الفهم وسرعته[٤٩]، وكان للمحاسبي وابن الجوزي فضل السبق في التعامل مع الذكاء كتكوين فرضي hypothetical construct، أوضح المحاسبي ذلك بقوله "العقل غريزة ... لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا ذوق ولا طعم.."[٥٠]، مضيفًا "لا يقدر أحد أن يصفه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله ولا يعرف إلا بأفعاله"[٥١]، وقال ابن الجوزي "يعرف العاقل بسكونه وسكوته ومراقبته للعواقب وليس العقل محسوسًا وإنما يدل عليه ظاهر قول العاقل وفعله"[٥٢].

٢- إن قدرات الذكاء (العقل) وسمات العاقل تنتظم في شكل متدرج من العام إلى الخاص: فقد قدم ابن سينا نموذج لتدرج وظائف النفس حيث كل مستوى يخدمه ما يسبقه[٥٣]، كما تعامل الشيرازي (توفى: ١٠٩٨م) مع صفات النفس بوصفها تنتظم في مستويات من العام للخاص للموقفي، فالعدالة أعم من الحكمة والعفة، وتشمل الأولى منهما اللب وثقابة الرأي وجودة الذهن وسرعة الفهم وتشمل الثانية الحرية والحياد والخيرية والسخاء[٥٤].

٣- إن قدرات الذكاء تتفاوت من فرد لآخر: بيَّن ذلك ابن تيمية قائلاً ".. مع أن الناس متباينون في نفس عقلهم من بين كامل وناقص، وفيما يعقلونه من بين قليل وكثير وجليل ودقيق وغير ذلك"[٥٥]، وأكد الغزالي هذا المعنى مشيرًا إلى أصناف الناس وأقسامهم وتفاوتهم في القدرة على الفهم[٥٦].

٤- إن الذكاء ينمو ويرتقي: وفقًا لطرق أجملها ابن طفيل (توفى: ١٠٧٦م) في المحاولة والخطأ وتصحيح الخطأ في ضوء الملاحظة والتفكر - الاستبصار أو الفهم - التأمل أو التروي - المحاكاة أو الإقتداء[٥٧]، وأضاف الجاحظ: تدقيق النظر في العلوم العقلية - دراسة كتب الأخلاق والسياسة، والمُداومة عليها - الارتياض بعلوم الحقائق،، فإن أشرف ماتكون النفس إذا أدركت حقائق الأمور - مُجالسة أهل العلم، ومخالطتهم، والاقتداء بأخلاقهم وعاداتهم - تدقيق الفكر، ومُجاهدة النفس، وتمثيل مابين عاداته القبيحة والجميلة، وينظر أيها أجدى عليه، وأيها أنفع له - إن يجعل غرضه من كل فضيلة غايتها، ونهايتها، ولايقنع منها بما دون الغاية[٥٨].

٥- إن العقل يمرض أحيانًا: قال المحاسبي "يمرض العقل مرض مؤقت، فإن كان له وقت تزول أفعال العقل عنه بصعق أو تقلب للأمور في القول والفعل، سموه مجنونًا في ذلك الوقت، عاقلاً إذا أفاق، وتجلى ذلك عنه وعاد لهيئته الأولى"[٥٩]، وفصَّل النيسابوري (ت: ١٠١٦) هذا عاذًا الجنون استتار العقل ومعددًا حالاته ومظاهره أو أعراضه ومآله[٦٠].

الحواشي

1. Maltby; Day & Macaskill, 2010, P.268
2. Sternberg, 2000
3. Sternberg, 1985
4. Maltby; Day & Macaskill, 2010, P.270
5. Sternberg , 1999

٦- شحاتة، ص ٢٧-٢٨

٧- نيسبت ،ص ١٨-١٩

٨- سويف، ٢٠٠١

٩- Rapoport، ١٩٨٠

١٠- محمد عثمان نجاتي، ص ٢٦٢-٢٦٥

١١- الطيب أحمد ٢٠٠٢

١٢- النجار، ص ٦٧-٧٠.

١٣- المحاسبي، ١٩٨٢ ص٢٠٥

١٤- المحاسبي، ١٩٨٢ ص٢٠٨

١٥- ابن تيمية، فتاوي الرياض، ٧: ٩.

١٦- الفارابي، ص ٥٤-٥٦

١٧- ابن مسكويه، ص ١٦

١٨- التوحيدي، ص ٢١١-٢١٢.

١٩- ابن سينا، ١٩٨٥ ص ٢٠٦

٢٠- ابن سينا، ١٩٨٥ ص ٢٠١.

٢١- المرجع نفسه.

٢٢- المرجع نفسه ص ٢٠٥-٢٠٦.

٢٣- ابن الهيثم، ١٩٩١

٢٤- أبو حامد الغزالي ،ب.ت، ص ٨٤-٨٧.

٢٥- الأيجي، ٢٢٨-٢٤٠.

٢٦- المحاسبي،١٩٨٦ ص ٢.

٢٧- ابن أبي الدنيا، ص ٤٤

٢٨- المرجع نفسه، ص ٥٥.

٢٩- الجاحظ، ص٤٦-٥٤.

٣٠- الآمدي،ص ١٨.

٣١- المرجع نفسه، ٤٥.

٣٢- المرجع نفسه، ٩٢.

٣٣- المرجع نفسه ١٦٦، ١٧٤

٣٤- ابن الهيثم، ١٩٨٢ ص٢١٦-٢٢٢.

٣٥- المرجع نفسه، ٢١٨-٢١٩.

٣٦- ابن سينا، ١٩٧٧ ص٩٩، ٢٢٠.

٣٧- ابن سينا، ١٩٤٨ ص٣٢٢-٤٩١.

٣٨- الأصفهاني، ص ٧٦-٧٩.

٣٩- المرجع نفسه، ١٢٤، ١٦٧.

٤٠- المرجع نفسه، ١٨٠-١٩٧.

٤١- المرجع نفسه، ٢٩٤، ٤٤٦.

٤٢- ابن تيمية،١٩٧٦ ص ١٢-١٤.

٤٣- المرجع نفسه: ٢٥.

٤٤- المرجع نفسه: ١٢٤.

٤٥- ص ٤١٩.

٤٦- ص ٤٢٤.

٤٧- ص ٤٢٩.

٤٨- ص ٤٧٠.

٤٩- ابن الجوزي، ص ٢٢.

٥٠- المحاسبي،١٩٨٢ ص ٢٠٢

٥١- المحاسبي،١٩٨٦ ص ٢.

٥٢- ابن الجوزي، ص ١٠-١٥

٥٣- ابن سينا، ١٩٨٥ ص ١٩٦-٢٠٧.

٥٤- الشيرازي، ص٧.

٥٥- ابن تيمية، فتاوي الرياض،٩: ٢٠٩.

٥٦- الغزالي، ١٩٨٦: ٦، ٤٨.

٥٧- ابن طفيل، ص ٢٠-٢٥.

٥٨- الجاحظ، ص ٤٢-٤٥.

٥٩- المحاسبي، ص ٢٠٢.

٦٠- النيسابوري.

المصادر والمراجع

- الأصفهاني، أبو القاسم (١٩٨٧م). **الذريعة إلى مكارم الشريعة** (تحقيق: أبو اليزيد العجمي). المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.
- الآمدي، سيف الدين (١٩٧١م). **غاية المرام في علم الكلام** (تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف).

القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية؛ لجنة إحياء التراث الإسلامي، ك٢٤.

- الأيجي، عبد الرحمن بن أحمد(د.ت). **المواقف في علم الكلام**. القاهرة: مكتبة المتنبي.
- ابن أبي الدنيا، أبو بكر (١٤٠٩هـ). **العقل وفضله** (تحقيق: لطفي محمد الصغير). الرياض: دار الراية.
- ابن الجوزي، أبو الفرج (١٩٨٥م). **الأذكياء** (تحقيق: أسامة الرفاعي). بيروت: دار المناهل.
- ابن مسكويه، أبو علي (١٩٥٩م). **تهذيب الأخلاق**. القاهرة: مكتبة علي صبيح.

- ابن تيمية، تقي الدين أبي العباس (١٩٧٦م). **الرد على المنطقيين**. باكستان: أيبك رود- لاهور، مطبعة معارف لاهور.
- ابن تيمية فتاوي الرياض
- ابن سينا، أبو علي (١٩٨٥م). كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية (تقديم: ماجد فخري). بيروت: دار الآفاق الجديدة.
- ابن سينا، أبو علي (١٩٧٧). **الإشارات والتنبيهات** الجزء الأول (تحقيق: سليمان دنيا) القاهرة: دار المعارف.
- ابن سينا، أبو علي (١٩٤٨م). **الإشارات والتنبيهات** الجزء الثاني. القاهرة: دار إحياء الكتب العربي.
- ابن طفيل، أبو بكر (١٩٧٨م). رسالة حي ابن يقظان. القاهرة: مكتبة محمد صبيح.
- ابن الهيثم، أبو علي الحسن (١٩٩١م). مقالة عن ثمرة الحكمة (تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة). القاهرة: د.ت.
- ابن الهيثم، أبو علي الحسن (١٩٨٣م). **المناظر** (تحقيق: عبد الحميد صبرة). الكويت: برعاية المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب. قسم التراث العربي.
- التوحيدي، أبو حيان (١٩٢٩م). **المقابسات** (تحقيق: حسن السندوبي). القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى.
- الجاحظ، أبو عثمان (١٩٢٤). تهذيب الأخلاق (عنى بنشره: محمد كرد علي).
  دمشق: مطبعة البطريركية الأرثوذكسية
- الشيرازي، أبو اسحاق (١٢٩٩هـ). الطب الروحاني. القاهرة: مطبعة المفيد.
- الغزالي، أبو حامد (د.ت). إحياء علوم الدين. القاهرة: دار نهر النيل.
- الغزالي، أبو حامد (١٩٨٦م). مجموعة رسائل الإمام الغزالي. بيروت: دار الكتب العلمية.
- سويف، مصطفى (٢٠٠١م). اللياقة النفسية. مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة. ٦١ (٢): ٩ – ٢٧.
- شحاته، عبد المنعم (٢٠٠٤م). من تطبيقات علم النفس. القاهرة: إيتراك للطباعة والنشر.
- الطيب، أحمد (٢٠٠٢م). خصائص الحضارة الإسلامية ص (٧٧-١١١) في: حقيقة الإسلام في عالم متغير. **قضايا إسلامية** [٨٧] المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة
- الفارابي، أبو نصر (١٩٨٧م). **التنبيه على سبيل السعادة** (تحقيق: جعفر آل ياسين). بيروت: دار المناهل.
- المحاسبي، الحارث (١٩٨٢م). العقل وفهم القرآن (تحقيق: حسين القوتلي). بيروت: دار الفكر.
- المحاسبي، الحارث (١٩٨٦م). شرف العقل وماهيته (تحقيق: مصطفى عطا). بيروت: دار الكتب العلمية.
- النجار، فهمي (٢٠٠٤م). الدراسات النفسية عند الإمام ابن تيمية: **العقل**. الرياض: د.ن.
- نجاتي، محمد عثمان (١٩٩٣م). الحديث النبوى وعلم النفس. القاهرة دار الشروق.
- النيسابوري، أبو القاسم (١٩٨٨م). عقلاء المجانين (تحقيق: مصطفى عاشور). القاهرة: مكتبة ابن سينا.
- نيسبت (٢٠٠٥م). **جغرافية الفكر** (ترجمة: شوقي جلال). الكويت: عالم المعرفة (٣١٢).
- Maltby, J.; Day, L. & Macaskill, A. (2010). Personality, individual differences & intelligence. England: Pearson Eductional Limited. 2nd ed).
- Rapoport, A (1980). Cross, cultural aspects of environmental design (4: 7– 49) In: L . Altweu et al ceds, **Human behavior & environment.** New York: plenum press .
- Sternberg, R. (Ed.) (2000). **Handbook of intelligence.** New York: Cambridge University Press
- Sternberg, R. (1999). The theory of successful intelligence, **Review & general psychology,** 3 (4): 292 – 316.
- Sternberg, R. (1985). Implicit theories of intelligence, creativity and wisdom. **Journal of Personality and Social Psychology,** 49: 607-627.

مقالات

العلامة اللونية
دراسة في توظيف اللون ودلالته في شعر الأعمى التطيلي [1]

أ. مليكة حيمر
قالمة – الجزائر

تمهيد:

يجدر بنا، في البداية، أن نمهد للمداخلة من زاوية ماذا نريد من دراستنا؟ هل نريد معرفة كيفية تعامل الشاعر بوصفه أعمى مع اللون الذي يمثل المشهد البصري؟ أم نريد تتبع الأبعاد الدلالية للون عنده؟ ومن ثمّ الوصول إلى العالم الداخلي للشاعر، فنتبين الحالة النفسية التي يريد أن يعبّر عنها؟

إنّ اللون، في حقيقة الأمر، عنصر من عناصر الجمال التي حبانا الله إياها، يمنح للحياة والوجود قيمة لا يمكن إغفالها، فلو تخيلنا أنفسنا نرى لونًا واحدًا، هل نشعر بلذة الجمال؟ لو اختفت الألوان من الأرض، وأصبحت تُرى عالمًا مخيفًا بلا ألوان يبدو لك كالصحراء الممتدة أطرافها بلا ماء أو شجر أو ظل أو نهاية، هل هذا التخيل يدفع النفس للتفاؤل والانشراح؟ طبعًا لا، فهذه الصورة المتخيلة للكون خالية من الألوان، صورة قاتمة لا تريح العين، ومن ثمّ لا تبعث في النفس الاطمئنان والسرور.

واللون – لغة – هيئة كالسواد والحمرة، ولوّنته فتلوّن، ولون كل شيء: ما فصل بينه وبين غيره، والجمع ألوان[2]، وهو في عرف الدارسين،

«النور في أصباغه المختلفة التي تبلغ أسماؤها الآلاف بحسب كنهها وقيمتها، وبحسب دلالة كل لون وإيحاءاته»[3]، وتعدّ الألوان وسيلة من وسائل الاتصال غير اللفظي بين الناس، ترتكز أساسًا على المدركات البصرية، والواقع يشهد أنّ للألوان باختلاف درجاتها، تأثيرًا في النفس والمشاعر الإنسانية، تترك فيها أثرًا يهب الفرح والمرح أو الحزن والكآبة. يرى الدارسون أنّ للألوان مفعول يتميز بالبرودة والحرارة في تدرج متناهٍ من الشدة إلى الضعف، وكل حالة نفسية تستدعي استجابة معينة، فاللون الرمادي مثلاً لون باهت قاتم يستدعي الرتابة والحزن، واللون الفاتح الوردي يستدعي الفرح والرغبة من دون معرفة أسباب هذه الاستجابة، كما يمكن القول إنّ لبعض الألوان

الصارخة كالأحمر، والأزرق، والأصفر، والأبيض، والأسود... مفعولاً نفسيًا أكثر من الألوان غير الصارخة، ومن هنا فالحديث عن دلالات الألوان وما ترمز إليه لا يمكن أن يكون علمًا دقيقًا متفقًا عليه، وإنّما يخضع لثقافات الشعوب، وأهوائهم وأذواقهم وتجاربهم الخاصة.

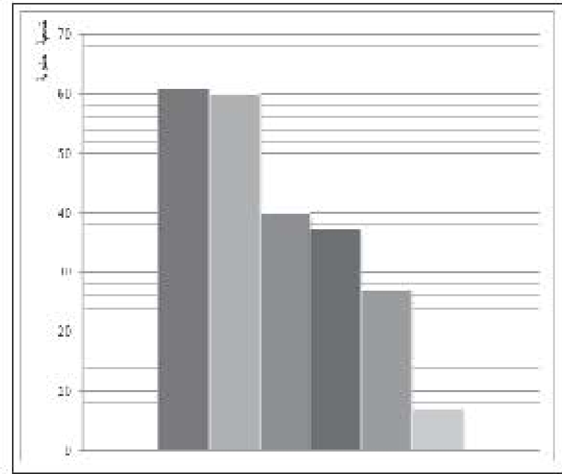
أمّا إذا نظرنا للون من منظور سيميولوجي، فإننا نقرُّ وبكل صراحة أنّ اللون يتخذ حضورًا شعائريًا غنيًا بالدلالات بوصفه علامة لها حياتها النشطة داخل المجتمعات اللغوية، والعلامات أو الإشارات – كما عرّفها الماكري- هي «شيء ينوب لشخص ما عن شيء معين، بموجب علاقة ما أو بوجه من الوجوه»[1]، وما اللغة إلاّ نظام من العلامات الاعتباطية، وهي جزء من علم السيمائيات الذي تحدث عنه سوسير في محاضراته الألسنية الشهيرة، وتتضمن اللغة كثيرًا من المفردات اللونية التي تثير لدى المتلقي مخيلة بصرية، وهذه المفردات في أوضح تجلياتها هي علامات رمزية، اعتمد عليها الشعراء كثيرًا في تشكيل صورهم الشعرية، ولا سيما البصرية منها، فاللون في القصيدة أصبح لغة رمزية، ولم يقف عند حدود الدلالات البسيطة، بل تجاوزها إلى لغة الإشارة اللونية، فأصبح بذلك من أهم العناصر التي يمكن للشاعر أن يعتمد عليها في توضيح فكرته، وصياغة تجربته الشعرية، لما له من قدرة على التأثير في القارئ ولفت انتباهه من جهة، ودور في إبراز الصور التي يريد الشاعر التعبير عنها من جهة ثانية. ومن هنا كان اللون جديرًا بالدراسة المتعمقة التي تبحث في توظيف اللون في شعر الأعمى التطيلي، وتكشف عن آثاره الجمالية ودلالته الإيحائية المتسقة مع الدلالات الأخرى الفاعلة في النص الشعري عنده، واستيعاب بعض معانيه وإشاراته بوصفه مدركًا بصريًا ثريًا بالإيحاءات.

* توظيف اللون شعريًا (الأعمى التطيلي وتجربة التلوين بالكلمات):

تبيّن من خلال الاستقراء اللوني لنصوص الأعمى التطيلي، أنّها احتوت مختلف ألوان الطيف الحارة، فضلاً عن ألوان أخرى كالذهبي والفضي والمائي...، ونظرًا لما تحفل به تجربة الأعمى التطيلي من صور لونية مختلفة ومتنوعة، فإننا سنحاول من خلال الاشتغال السيميولوجي للألوان عنده الوصول لفهم أبعادها الدلالية، وكذا الإفادة منها في التعبير عن أفكاره ومشاعره.

وسنتناول الألوان عند الشاعر متدرجين في التحليل، بنسق تنازلي مبتدئين بالأكثر تكرارًا فالأقل، وهكذا، وباستعمال آليات المنهج الإحصائي، نجد أنّ عدد الأيقونات اللونية في شعر الأعمى التطيلي – بلفظها الصريح والإيحائي- وصل إلى حوالي ٢٦٣ مفردة/أيقونة لونية من مجموع٦٨ قصيدة و٢٠ مقطوعة و٢٢ موشحة، الأمر الذي يدل على أنّ العلامة اللونية من أهم المقوّمات التي يوظّفها الشاعر في تشكيل صوره إضافة إلى ما تدل عليه إيحاءاتها وتأويلاتها، وما تستحضره من أبعاد فكرية، وسياسية، واجتماعية، وثقافية في ذات الشاعر، والجدول الآتي يوضح عدد الأيقونات اللونية في شعر الأعمى التطيلي ونسبتها المئوية:

اللون وما يدل عليه	تكراره	النسبة المئوية
الأسود	٦٧	٪٦٠,٩٠
الأبيض	٦٦	٪٦٠
المائي	٤٤	٪٤٠
الأخضر	٤١	٪٣٧,٢٧
الأحمر	٣٠	٪٢٧,٢٧
الأصفر	٠٨	٧,٢٧٪



يشير جدول الإحصاء إلى هيمنة حقل اللونين (الأسود) و(الأبيض) بنسبة تتراوح بين (٦٠-٦٠،٩٠٪) ويأتي اللون المائي والأخضر بعدهما بنسبة (٢٧-٤٠٪)، ثم الأحمر بنسبة ٢٧،٢٧٪، ثم الأصفر بنسبة ٧،٢٧ ٪ والمخطط البياني الآتي يبيّن تدرج تواتر الألوان في شعر الأعمى التطيلي، اعتمادا على جدول الإحصاء الوارد أعلاه:

يتبين من خلال استقراء نتائج المنحنى البياني، غلبة اللون الأسود على باقي الألوان الأخرى، وتوسط الأيقون المائي والأخضر بين بقية الحقول اللونية، ومن ثم يكون توزيع الأيقونات اللونية كالآتي:

- الأيقونات اللونية المستحضرة للون الأسود، وهي(الدجى، الليل، الظلام، سدفة، دهم، أبهم، الأحزان، الظلماء، الظلم الهموم...)

- الأيقونات اللونية المستحضرة للون الأبيض، وهي(المشيب، أغر، الشيب، الصبح، البلق، باهر، الصباح، البيض، الهلال، البدر، القمر...)

- الأيقونات اللونية المستحضرة للون المائي، وهي(ماء، موج، البحر...)

- الأيقونات اللونية المستحضرة للون الأخضر، وهي(الورق، الغصون، قضيب، روضة البستان...)

- الأيقونات اللونية المستحضرة للون الأحمر، وهي(خضاب، النار، النجيع، الدم، جمر...)

- الأيقونات اللونية المستحضرة للون الأصفر، وهي (الشمس، الذهب...)

فلكل لون من هذه الألوان أبعاده ودلالته الرمزية التي تعلل وجوده في سياق بعينه دون غيره « حيث يصبح الفضاء اللوني علامة لغوية ترتبط بمؤولات متنوعة»[٥]، وقد اكتسبت أبعادا رمزية مختلفة حسب قصد الشاعر، فتعدى، بذلك، كونه مجرد فضاء لوني إلى موضوع دلالي مشبع بأبعاد رمزية لها خلفية عميقة، كما يشير إلى ذلك رولان بارت من أنّ اللون في حد ذاته لغة ناطقة[٦].

أولاً: العلامات اللونية التحديدية:

وهي الألوان التي ذُكرت بتسمياتها الحرفية، فهي تدل بشكل مباشر على اللون المحدد المطلوب للتشكيل، وارتأيت أن أقسمها إلى فضاءات كالآتي:

١- فضاء اللون الأسود:

السواد نقيض البياض[٧]، ويمثل الظلام الكامل وانعدام الرؤية، وعُدّ إذًا، للحزن والموت والألم والخوف من المجهول، والعدمية والفناء[٨] والفراق، وكل ماهو ضدّ الجمال والحياة، ويشير إلى الظلام والعبودية والظلم واليأس[٩] إضافة إلى القداسة والوقار في بعض المواقف.

وقد احتلّ هذا اللون المرتبة الأولى في استخدامات الشاعر له؛ حيث تكرر في شعره حوالي٦٧ مرة، وهذا يدل على احتفائه بهذا اللون، واعتماده عليه في تشكيل صوره الشعرية، فقد اتخذ منه أداة لوصف حالته النفسية الكئيبة واليائسة المهمومة، يقول[١٠]: (بسيط)

سـوادُ قـلـبِـيَ لـو تَـدْرِي مُـوَافِـقَـهُ

أَمِـنْـهُ صُـوَرَ فِـي خَـدِّيـكَ خِـيْـلانُ

يبدو أنّ سواد قلب الشاعر، ومكانه كمكان الشامات على الجسد، وأين؟ في الخدّ ليكون ظاهرًا للعيان، أراد الشاعر أن يجعل سواد قلبه مطبوعًا على خدّ الممدوح؛ ولذلك تساءل هل هذه الخيلان صُوِّرت من هذا السواد؟ وكأنّه أراد أن يبين الحزن والهم الذي يعاني منه، والغم المكبوت في قلبه؛ وذلك من خلال توظيفه للون الأسود، وإسناده إلى القلب، والقلب مكان تجتمع فيه الأفراح والأحزان والهموم، ويكون مخفيا عن العيان، ولكن الشاعر أراد أن ينقل هذا الإحساس المرير من العالم الداخلي (المعنوي) إلى العالم الخارجي (المادي المحسوس)فعمد إلى إظهار سواد قلبه (شيء معنوي) عن طريق إيجاد معادل موضوعي له يتمثل في الخيلان، فوجد فيها ما يعينه على التنفيس عن همومه وأحزانه، فعبر باللون الأسود عن هذا المعنى أحسن تعبير.

ويلجأ الشاعر، أيضًا، إلى توظيف اللون الأسود للتعبير عن الغموض والإبهام، فمن ذلك قوله[11]: (بسيط)

إليكَ أهديتُ مِمّا حاكه خَلَدي
فَخْراً يَجِدُّ وتبلى هذه الحِقَبُ
وافتكَ سُودُ خُطُوطٍ كلما احتضرت
أَلْقَتْ مَقالدَها الأشعارُ وَالخُطَبُ

من الملاحظ أنّ الشاعر يتباهى بشعره ويفتخر، وبخاصة في قوله يمدح (الحرة حواء) التي أهداها من الشعر، فخرًا متجددًا لا يزول ولا يبلى مهما عدت عليه عوادي الزمن، بل إنّ فخره هذا يفّك غموض الكلمات كلما أوشكت أن تموت أو يقل استعمالها، وهذا ما عبّر عنه اللون الأسود الذي ربطه بالاحتضار، فكان ربطًا موفقًا إلى حد كبير؛ ذلك أنّ السواد يعني الغموض والظلام، وهو يتساوى مع الموت الذي يعني الزوال والفناء.

وقد يتجاوز اللون الأسود عند الأعمى التطيلي الدلالات السابقة، ليأخذ دلالات جديدة تدخل في حيز الحرب، ووصف القوة والشجاعة. يقول[12]: (طويل)

تُبَاهي بِهِ حُمْرُ المنايا وسودُها
وَيُزْهَى فَخارًا جَفْنُهُ وَحَمَائلهْ

ويقول في موضع آخر[13]: (وافر)

تخطى نحوه حُمْرُ المَنَايَا
يدبُّ إليه في سُوْدِ الحروبِ

استخدم الشاعر اللون الأسود في معرض وصف قوة ممدوحيه وشجاعتهم في ساحة المعترك؛ وذلك من خلال إسناد صفة السواد للمنايا، والحروب، فالممدوح وسيفه يسوق الموت الأسود لأعدائه، فالموت هو الموت، لكنه تحدث عن حالة الموت مصبوغة باللونين الأحمر والأسود، والحرب السوداء القوية، وتظهر هذه القوة من خلال فضاعة المشهد، فالغبار الكثيف المتصاعد من المعركة، يحوّل ساحة المعركة في عِزّ النهار ظلاما حالكا، أضف إلى ذلك ما فيها من دمار وخراب، كل ذلك ليدلل به على شدّة الموقف، مشهّرًا بالممدوح. شكّل الشاعر من اللونين الأحمر، والأسود لوحة مركّبة بطريقة توحي بالشدّة والعنف، أظهر فيها قدرة فائقة على تصوير حدة الموقف وفضاعته؛ حيث اختار الموت الأحمر والأسود، والحرب السوداء، فجمع بين الدم والدمار، وكان اختياره موفقا، لما للون الأسود من طاقة إيحائية تبعث على إشاعة الإحساس بالحزن والموت والخوف من المجهول، والميل إلى التكتم والعدمية والفناء[14] والفراق، وكل ماهو ضدّ الجمال والحياة أو هو منافٍ للاطمئنان والسلام، ويمكن أن نمثل لذلك بالرسم الآتي:



المـوت والفنـــاء

ونظرًا لهذه الدلالات السلبية التي يحملها اللون الأسود إلاّ أننا نجده في استخدامات التطيلي أحيانا يحمل دلالات إيجابية تبعث على الإحساس بالجمال والنور، فيقدم لنا الشاعر لوحة فنية يشكلها لونان متناقضان هما الأبيض والأسود، لكنّ الشاعر استطاع أن يؤلف بينهما، فجعلهما يتفقان في الدلالة على شيء واحد، هو جمال المرأة، فبياض العنق، وسواد الشعر والعينين إذًا لجمال المرأة العربية أو قُلْ إذًا، للمرأة التي أرادها الشاعر، يقول في إحدى موشحاته[١٥]:

أقبلن يوم الحمى

في سندسيات الحلل

بيض مطل الدما[١٦]

سود الفروع[١٧] **والمقل**[١٨]

يبدو من خلال هذه الصورة أنّ الشاعر أراد أن يصف جمال محبوبته، فربط بين العنق واللون الأبيض، وبين الشعر والعينين واللون الأسود، وإنّك لترى في هذا الربط تناسبًا بين اللفظ والمعنى؛ فالأبيض يمثل الجمال بشكل عام، حتى إنّ الرسول- صلى الله عليه وسلم- قال فيه: «البياض نصف الحسن»[١٩]، وهو لون مناسب لوصف صفاء الجسم ونقاوته بعامة، والعنق بخاصة، أمّا اللون الأسود الذي شاع عنه أنّه يشكّل إذًا، للتشاؤم والحزن، ويعد نذير شؤم بالنسبة لعامة الناس، خاصة إذا ارتبط بالغراب، فإنّ الشاعر يرى في هذا اللون مظهرًا من مظاهر جمال حبيبته؛ لأنّه يدّل على سواد شعرها وعينيها، فيُعدّ «إعلانا عن فتنتها التي تشدّه إليها وتغريه بهاه»[٢٠]، وكما هو معروف فإنّ السواد « علامة قوّة وطاقة غلاّبة بالنسبة للشعره»[٢١]، وارتباط السواد بالشعر والعيون منحهما مسحة جمالية متميزة، ظلّ الشعراء يتغنون بها على مرّ العصور، فاللون يصبح إذًا، إذا صار تعبيرًا يوحي بمعنى أو معانٍ متفق عليها في ذاكرة المجتمعات البشرية لغة وثقافة ودينًا وتراثًا[٢٢] فالأسود هنا أصبح إذًا للجمال.

ويمزج الشاعر مرّة أخرى بين السواد والبياض، ولكن هذا المزج جاء بطريقة ضمنية يُبرزها سياق الكلام، للتعبير عن شكواه من الدهر الذي جعل شعره أبيض، بعد أن بيّض عينيه (أعماه)، يقول[٢٣]: (بسيط)

أَمَا اشْتَفَتْ مِنِّي الأَيَّامُ فِي وَطَنِي

حَتَّى تُضَايِقَ فِيمَا عَنَّ مِنْ وَطَرِ

وَلاَ قَضَتْ مِنْ سَوَادِ العَينِ حَاجَتَهَا

حَتَّى تَكُرُّ عَلَى مَا كَانَ فِي الشَّعَرِ

يتخذ الشاعر من ثنائية السواد والبياض

وسيلة للتعبير عن ضيقه وتأزمه من الدّهر الذي أذهب سواد عينيه وشعره، فخلق بذلك صراعًا بين السواد والبياض، إنّ الشاعر يتوقُ إلى إرادة الحياة التي يحجبها البياض بظلاميته ويمعن في إلغائها؛ إذ أصبحت العين بيضاء، والشعر أبيض، فعمد إلى هذه التناقضات؛ حيث شرّع للأسود دلالة إيجابية، وللأبيض دلالة سلبية، فكيف توصّل إلى ذلك؟ لقد ارتبط الأسود هنا بالحيوية والسعادة، وهو اللون الأقرب إلى عالم الشباب، فأصبح بذلك إذًا دلاليًا لقمع المختلف، وجعل اللون الأبيض إذًا للعجز والضعف؛ ذلك أنّ البياض في العين والشعر صفة مرفوضة غير مرغوب فيها، والسواد فيهما صفة محببة ذات إيحاءات إيجابية، فمن خلاله تتحقق نعمة الإبصار للإنسان، «وقد قيل لبعضهم: ماذا تقول في السواد؟ قال: النّور في السّواد، أراد بذلك نور العينين»[٢٤].

وانتقال الشاعر من السواد إلى البياض، ومن القوة إلى الضعف، إنّما يدّل على ضيقه من الزمن الذي أذهب كل ما هو جميل من سواد العين (النور) وسواد الشعر (الشباب)، إنّ هذا الزمن يولد التأزم والضيق في نفسية الشاعر الحسّاسة المرهفة، العين عمياء، والشعر أبيض، وإنّ سواد العيون، وسواد الشعر مصدر جمال وقوة بالنسبة للشاعر، وهذا ما عبّر عنه اللون الأسود، ولكن إذا ابيضّت العين وذهب عنها سحرها وجمالها، أصبحت موتًا معنويًا، وهذا ما عبّر عنه اللون الأبيض بطريقة غير مباشرة، فالسواد إذًا، رمزٌ للنور والشباب، والبياض رمزٌ للظلام والكبر.

٢-فضاء اللون الأبيض:

اهتمّ العرب باللون الأبيض، فقد كان يرمز للطهارة والنقاء، والسلام والصدق، والأمل والوضوح[٢٥]، وقد ارتبط بالفرح والسعادة، وهو ذو قدرة كبيرة على بعث الفأل والاستبشار والطمأنينة في النفوس[٢٦]، وقد اختار المسلمون البياض لونًا للباسهم في أثناء الحج، والعمرة، وكفن للميت[٢٧] ومن هنا نلاحظ دلالة هذا اللون على الخير والتفاؤل والقدسية، وقد يكون السبب وراء ذلك علاقة اللون الأبيض بالنور والإشراق، وعلى الرغم من أنّ هذا اللون يحمل غالبا الدلالات الإيجابية، إلاّ أنّه يحمل في الوقت نفسه معنى يؤدي إلى التشاؤم، بل الاقتراب من الموت، ويرتبط ذلك التشاؤم بلون الشيب، أضف إلى ذلك أنّ أهل الأندلس في الماضي كانوا يتخذون الثياب البيض دلالة على الحداد[٢٨].

ولكن تبقى هذه الدلالات مستوى قياسيًا أو خطوطًا عامة، وليس من الضرورة أن تحافظ هذه المعاني على حرفيتها في النّص الشعري، فقد يطرأ على دلالتها تغيرات تنسجم مع أفكار الشاعر ومعتقداته، وحالته النفسية ومفهومه للشعرية، ويأتي الأبيض في استخدامات التطيلي في المرتبة الثانية بعد الأسود؛ حيث تكرر في شعره حوالي ٦٦ مرّة، ويبدو الأبيض لدى الشاعر علامة دالة على الصفاء والنقاء، إضافة إلى دلالتها على صفة السيف، فمن ذلك قوله[٢٩]: (طويل)

من البيضِ إلاّ ما استباحَ غِرارُهُ

مِنَ الدمِ حِلٌّ للسيوفِ ولاَ حِلُّ

يبدو أنّ الشاعر في مقام مدح، ووصف لشجاعة الممدوح، فركّز على فعل السيف، والسيف دائمًا من أسرة الممدوح البطل، وكان الأبيض من المسميات التي استخدمها في مديحه بكثرة، ولا سيما في وصف السيف، فمن كثرة ما يفعل هذا السيف في الأعداء، حتى أصبحت دماؤهم مباحة له، فالبيض هنا صفة للسيوف، وسيوف الممدوح في هذا المقام حملت معنى إيجابيًا يوحي بالشجاعة والقوة؛ إذ هي استباحت سفك دم الأعداء، وفي هذا السفك قوة وإيجابية، تتمثل في دحر الأعداء وإخراجهم بالقوة من الأراضي الإسلامية، وهذه القوة المادية تجلت في سيف الممدوح الأبيض.

وتتجاوز قوة السيف عند الشاعر القوة المادية إلى القوة المعنوية، ألا، وهي الهداية والإرشاد، يقول[٣٠]: (خفيف)

بَيْنَ سُمْرِ القَنَا وَبِيضِ النِّصَالِ

طُـرُقُ المُهْـتَدِينَ وَالضُّلاَّلِ

جمع الشاعر في هذا البيت بين اللونين (الأسمر والأبيض) فسمر القنا هي الرماح، وبيض النصال هي السيوف، فبين قوة الرماح والسيوف طريق هداية ورشاد لمن أظلّ، وفي هذا دلالة على قوتها، فهي هداية للأعداء والحدّ من طغيانهم وجبروتهم، فالشاعر أعطى السيوف صفة البياض، لما لها من قوة وبأس في القتال، فكانت سيوفا فعّالة مجدية، وهذا ما أفادته دلالة الأبيض في التصاقها بالسيف.

ويشكّل اللون الأبيض قيمة أخرى عند الشاعر، وهي الكرم، وهذا ما نجده في قوله[٣١]: (سريع)

كَمْ مِنْ يَدٍ بَيْضَاءَ مَشْكُورَةٍ

أُوْلِيتَ بَيْنَ الأَزْمِ[٣٢] وَالأَزْلِ[٣٣]

يتخذ اللون الأبيض هنا معنى الكرم الزائد، والنعم العظيمة التي لايشوبها مَنٌّ ولا أذى، منسوبة إلى يدي الممدوح، وهي عطايا تفرّج كرب النّاس في الأزمات وفي الأوقات الصعبة، فكان البياض صفة لليد المعطاءة مصدر الرزق، ومع اقترانها بالبياض تصبح ذات فعالية أكثر وتزداد قيمتها المعنوية لكثرة عطائها وكرمها.

كما أفاد اللون الأبيض أيضًا صفة الشيء ولونه، فمن ذلك قوله في وصف سحابة ماطرة[٣٤]: (طويل)

تَمُرُّ بِمَلْمُومِ الهِضَابِ فَمَا تَنِي

وَلاَ تَثْنِي حَتَّى تَرَاهُ يَصُورُ[٣٥]

كَذَلِكَ حَتَّى حَدَّثَتْهُ عَنِ المُنَى

فَأَصْغَى وَلَوْ أَنَّ المَلاَمَ عَسِيرُ

وَحَتَّى أَرَتْهُ كُلَّ بَيْضَاءَ شَحْمَةً

وَلَوْ أَنَّهَا فِي رَاحَتَيْهِ قَتِيرُ[٣٦]

البياض هنا صفة ملازمة للشحم، وهذا شيء معروف، وفي المثل العربي « ما كل بيضاء شحمة»، لكن السحابة الماطرة حين حدّثت ملموم الهضاب، أرته عكس القضية وأثبتت له أنّ كل بيضاء شحمة، ولو كان يراها في يديه قتيرًا، فليس كل مانراه أبيضَ شحما، ولكن السحابة الماطرة نقضت المثل وأثبتت عكس القضية، فالبياض هنا أفاد الدلالة اللونية التي توحي بالصفاء والنقاء.

ويستخدم كذلك اللون الأبيض لوصف الليالي، كما في قوله يرثي أم علي[٣٧]: (بسيط)

حتى إذا الصبحُ جلّى ليلَهَا فَزِعَتْ

إلى صيامٍ بِمَرضَاةِ الإلَهِ حري

كَأَنَّ محرابَهَا والليلُ مُعْتكرٌ

في هالة البدر بين البيضِ[39] والعُشُرِ[40]

من الملاحظ أنّ الشاعر يصف المرثية بالصفات الإسلامية الشريفة، من صيام وقيام... فمن كثرة أعمالها الشريفة حتى لكأنّ غرفتها نورٌ يضيء ظلمات الليل، وهذا النور والضياء دلّت عليه كل من القرائن (البدر، البيض)، فالبيض هنا صفة لليالي، فيقال ليلة بيضاء؛ وهي الليلة التي يطلع فيها القمر من أولها إلى آخرها، وهذا هو المعنى الذي أفاده استعمال اللون الأبيض في هذا البيت.

٢- فضاء اللون المائي:

اللون المائي لون محايد، لا ينتمي إلى ألوان الطيف، ويتلوّن بالأشعة الواقع تحت تأثيرها، ونقصد بالمائي هنا لون الماء أو الزجاج أو الحديد الصقيل ونحوهما؛ ولذا فهو لون محايد، لا تاريخ له كسائر الألوان المحددة، سوى ما قد يكون من دلالته على الصفاء والشفافية[41].

وقد أكثر الأعمى التطيلي من استخدام هذا اللون في شعره، بحيث تكرر حوالي ٤٤ مرّة، وسنقتصر هنا على ذكر بعض النماذج فقط من استعمالات الشاعر لهذا اللون مع تحليلها؛ لأنّ الدلالة تكاد تكون نفسها في أغلب الاستخدامات.

وقد أكثر الشاعر في توظيفه لهذا اللون من ذكر لفظ الماء، فالمرأة عنده مخلوق من ذائب اللؤلؤ، لا من طينة البشر، يقول[41]: (بسيط)

جسمٌ براهُ الإلهُ حين صوّرَه

من ماءِ لؤلؤة، والناس من طينِ

يبدو الشاعر في تصويره للمرأة باحثًا عن الصفاء والنقاء والنضارة أو قُل باحثا عن الجمال المقدّس، تحت عباءة اللؤلؤة، يلتمس من مائها النقي الشفاف الشيء الذي لا يمكن أن يعثر عليه في أيّ امرأة أخرى، والملاحظ أنّ الشاعر في تصويره هذا ينزع إلى الموروث الشعري القديم، ولاسيما الجاهلي منه، فقد كان الجاهليون يشبهون المرأة في نضارتها وصفاء بشرتها بالدرّة، لكنّ الشاعر هنا استبدل (الدرة) بلفظ (اللؤلؤة) وأخذ من اللؤلؤة ماءها الذي يوحي بالصفاء والنضارة، ومن ثم يكون الشاعر حريصًا على التعبير عن الظاهر الحسي للصورة أكثر من وعيه بأي بعد رمزي آخر، كالذي يُلمح في بعض النصوص الجاهلية، ومن ثم يكون اللون المائي هنا قد أدّى دوره في التعبير عن الشفافية والصفاء.

ويستمر الشاعر في ذكر محاسن المرأة، ليس المحاسن المادية فحسب، بل يتعداها في كثير من الأحيان إلى وصف المحاسن المعنوية مثل الأعمال الشريفة التي تقوم بها من صلاة وصيام. يقول في رثاء إحدى النساء[42]: (وافر)

وصائمة الهجيرِ، وقد توارى

خلال الطُحلُب الماءُ المعين

يبدو الشاعر مولعا بتصوير المرأة المسلمة بشكل يتجاوز فيه أحيانا المألوف من التصاوير إلى نوع جديد يقترب فيه من التعلّق الروحي المحض، ولا سيما في مجال الرثاء، فيصورها امرأة مسلمة

تمارس التعاليم الإسلامية، فتصوم حتى في أصعب الأوقات حين يكون الحر الشديد الذي ينعدم معه الماء السائل، وفي هذا دلالة على صبر هذه المرأة، وتجلدها، فكلمة الهجير تومئ إلى اللون الأحمر الذي يوحي بالحرارة الشديدة، وكلمة الماء تومئ إلى اللون المائي الشفاف، الذي يوحي بالبرودة والارتواء، والحياة، وفي ذلك يقول عزّ وجلّ: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ۝٣٠ ﴾ [١٣]. فالجمع بين هذه العلامات اللونية المتناقضة في بيت واحد يحقق للصورة جماليتها الفنية، ومن ثمّ قدرتها على البيان والإفصاح.

وتطالعنا صورة فريدة للممدوح، حين يصبح المجد متولدا منه، تمامًا كما يتولد الدرُّ من الماء. يقول الشاعر في ذلك[١٤]: (بسيط)

تَخَلَّقَ المجدُ خلقًا فيه يُشْبِهُهُ

والدرُّ ماءٌ وفي ماءٍ تَخَلُّقُهُ

تتشكل صورة الممدوح عند الأعمى التطيلي حين يرفع من شأنه، ويُعلي مكانته، وقدره، فيصبح المجد مخلوقا من الممدوح؛ لأنّه يشبهه تمامًا، كما خُلِقَ الدرُّ من الماء، وفيه مأواه وعيشه وحياته، فالشاعر حين أراد أن يعبّر عن نقاء أصل الممدوح وأمجاده، عمد إلى توظيف اللون المائي في قوله (الدرُّ ماء) لينبع منه الصفاء والنقاء، ثم إنّ مجال الحديث عن اللون المائي ودلالته واسع عند الشاعر، ولكني اكتفيت بذكر هذه النماذج؛ لأنّ ما تبقى يحمل في مجمله الإيحاءات اللونية نفسها.

٤- فضاء اللون الأخضر:

يعدُّ اللون الأخضر من أكثر الألوان استقرارًا، ووضوحًا في الدلالة، يوحي بالخصب والرخاء والنعيم وجنة الفردوس[١٥]، وقد اقترب مدلول هذا اللون عند العرب من مدلول السواد، فعبّروا بالأسود عن الأخضر، في مثل قولهم سواد العراق، لخضرة أشجارها ونخيلها، فمن كثافتها تبدو داكنة للناظر من بُعد، وعبّروا بالأخضر عن الأسود: فالليل أخضر، وقد استعمل في القرآن الكريم لوصف ملابس المسلمين في الجنة أو بعض مقاعد جلوسهم فيها[١٦]، وهو ما نجده في قوله تعالى: ﴿ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ ۝٣١ ﴾[١٧] وقوله أيضًا: ﴿ مُتَّكِـِٔينَ عَلَىٰ رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ ۝٧٦ ﴾[١٨].

وقد وظّف الأعمى التطيلي في شعره اللون الأخضر بلفظه ومعناه، حوالي ٤١ مرّة، وهو يمثل علامة دالة على خصب العيش ورغده، يقول[١٩]: (وافر)

ونشأةُ نِعْمَةٍ خضراءَ رَفَّتْ

رَفِيفَ الغُصْنِ مالَ مَعَ الجَنُوبِ[٥٠]

نلحظ أنّ اللون الأخضر ارتبط بوصف نِعَم الممدوح، فدلّ على أنّها نعم غضّة وطرية، تهتزُّ ريًّا ونضارة، كما يهتزّ الغصن مع ريح الجنوب الخيّرة، فالشاعر لم يترك التفاصيل الأخرى التي تتمم الصورة، لتكون النعمة التي وصفها غضّة، فأكمل أبعادها حين وظّف مظاهر الطبيعة لتتضح الصورة أكثر، فاستعمل الغصن، وريح الجنوب، فالغصن عندما يهتزُّ مع الريح، وهذا يدل على نظارته، وحيوته، وطراوته، وتزداد الصورة جمالاً، فارتبطت الخضرة هنا بالنّعم وبأجواء الخصب والرخاء والنعيم، وهو ما يحقق للصورة جماليتها،

وقدرتها على التعبير عن المعنى المراد توضيحه، فاللون الأخضر هنا هو الذي ارتبط بالنعم وأعطى صورة متميزة، وجمالاً لافتًا للانتباه.

ويجمع الشاعر بين اللون الأخضر والأسود في وصف جمال الليل، يقول[٥١]: (خفيف)

بينَ لَيلٍ كَخُضرَةِ الرَّوضِ فِي

الحُسنِ وَصُبحٍ كَعَرفِهِ فِي الشَّمِيمِ

شبّه الشاعر جمال الليل في حسنه بخضرة الروض، كما شبّه طيب رائحة الصبح، بطيب عرف الروض، وقد اتّضحت معالم الصورة من خلال تداخل العنصرين اللوني (خضرة اللون) والشمي (عرف الروض)؛ إذ نجد أنّ هناك علاقة بين الليل/أسود، والروض/أخضر، والشاعر كان يدرك جيدًا ماهية الألوان ودلالاتها، وطريقة توظيفها، فربط في تشبيهه بين الأسود والأخضر، فجمال الليل عبّر عنه بجمال الروض الذي يوحي بالحياة والنماء والتجدد.

ويتجاوز اللون الأخضر عنده التوظيف الحقيقي إلى التوظيف المجازي، كقوله في وصف شارب محبوبه[٥٢]:

قسي الحواجب

سهامها عيناه

كنوني كاتب

قد خطهن الله

وخضرة شارب

مع ما حوت شفتاه

يبدو أنّ الشاعر في مقام غزل بالمذكر، فيصف جمال محبوبه الحسي؛ وذلك من خلال القرائن الدالة على ذلك مثل (الحواجب، عيناه، شارب، شفتاه)، وكما يبدو أنّ اللون الأخضر هنا استعمل في وصف الشوارب، ومن غير المعقول أن نتصور شوارب خضر، فالشاعر هنا ذكر الأخضر وأراد به الأسود، والعرب تقول للأسود أخضر[٥٣]، فوظيفة اللون هنا هي التصوير الفوتغرافي للون شارب المحبوب، الذي يوحي بالشباب والحيوية وصغر السن، والشاعر أراد التعبير عن جمال محبوبه الذي يعكس صورة الشباب، وصغر السن، باللون الأخضر الذي هو في حقيقته لون أسود، فالعلامة اللونية مثلها مثل اللون الزيتي أو المائي قد يجسد به المبدع مشهدًا أيقونيًا أو إشاريًا أو رمزيًا لا يماثل حضوره الواقعي مثل: رسم السماء سوداء بغيوم حمراء في رمزية الحرب والدمار.

٥- فضاء اللون الأحمر:

يعد الأحمر من أغنى الألوان دلالة، وأكثرها تضاربًا، وهو أصلاً لون الدم، فبات يرتبط بالحرب والثورة والعنف والبطش[٥٤] كما يرمز إلى الجهاد والخطر والدم، وكثيرًا ما يرمز إلى العاطفة والرغبة البدائية والنشاط الجنسي، وكل أنواع الشهوة، وقد جاء استخدام الطليلي لهذا اللون بنسبة ضئيلة مقارنة مع الألوان السابقة؛ حيث تكرّر في شعره حوالي ٢٠ مرّة، واستعمله في المدح بخاصة، ليدلّ على الدم والشجاعة والحرب؛ وذلك لطبيعة الحياة التي يعيشها العربي بعامة، والأندلسي بخاصة، من صراعٍ دموي مع النصارى الإسبان، وما أنتجه هذا الصراع من حروب شديدة دموية، يقول

الشاعر[55]: (طويل)

إذا نافسوك المَجْدَ كُنتَ غضنفرًا
إذا زارَ لم تَثْبُتْ عليهِ ذِئابُ

وما الحُمْرُ إلاّ من صِيالِكَ مَخْرَكُ
ولا الخُضْرُ إلاّ من نَداكَ جَنابُ[56]

تجمع هذه الصورة الرمزية بين الشجاعة والكرم، من خلال توظيف اللونين الأحمر والأخضر، بحيث إنك تجد في هذا الجمع تناسبا بين اللون والدلالة التي أراد الشاعر أن يُحمِّله إياها، فاللون الأحمر يناسب مقام القوة والعراك، واللون الأخضر يناسب مقام الجود والسخاء؛ ذلك أنّ الأحمر يرمز إلى الهجوم والغزو، وهو في التراث مرتبط دائمًا بالمزاج القوي، وبالشجاعة والثأر[57] أمّا الأخضر فمرتبط بالنماء والتجدد والعطاء[58] فاللون الأحمر -كما يتجلى في الصورة- يناسب موقف المعركة، وإثبات شجاعة الممدوح، واللون الأخضر يناسب النعمة والكرم، الذي أراد الشاعر أن يثبته في الممدوح.

ارتبط الأحمر كذلك بالمعارك والقتال، ومن هنا جاءت عبارة موت أحمر[59]؛ أي مات قتْلا لما يخرج من القتيل من دم[60]، وهذا ما نجده في قول الشاعر في معرض حديثه عن سيف الممدوح[61]: (طويل)

حُسامٌ بِكَفِّ العزمِ طابَعَهُ الرَّدَى
وشاحِذُهُ الأقلامُ والنصرُ صاقِلُهْ

تُباهي بِهِ حُمْرُ المنايا وسودُها
ويَزْهى فَخاراً جَفْنُهُ وحَمائِلُهْ

يغلب على هذه الصورة طابع القوة والتباهي في وصف سيف الممدوح الخاص به؛ وذلك من خلال إسناد صفة الحمرة والسواد للمنايا، وهذا دليل على أنّه موت شديد ورهيب حققه السيف، ومن ثم أصبح هذا الأخير محل فخر واعتزاز، فالشاعر وظّف اللونين الأحمر والأسود وأسندهما إلى الموت، وهذا يدل على قوة سيف الممدوح وأصالته التي تخفي وراءها قوة القائد البطل الشجاع في ساحة المعترك؛ ولذا فإنّ استعمال اللون صفة لشيء قد يراد به تأكيد المعنى، وإبراز قوته وعمقه[62]، فالدلالة الرمزية للون تؤثر في المتلقي وتستثير مخيلته بما تلقيه من أضواء على المعنى المقصود. ومن الملاحظ أنّ الأعمى التطيلي في توظيفه للون الأحمر يجعله دائمًا صفة للمنايا (الموت)، لتأكيد قوتها وشدتها، وهذا دليل على أنّ الشاعر كان يعي حقيقة هذا اللون من دون أن يراه -نظرًا لعاهة العمى- يقول في موضع آخر، وهو بصدد المدح[63]: (بسيط)

قومٌ تُحامي المنايا الحمرُ دونهم
إذا احْتَبَوْا وتَحاماهُمْ إذا زَحَفُوا

بحيث إذا تعمقنا في حفريات الخطاب الثقافي لرمزية هذا اللون عند الشاعر، فسنجده اللون الأقرب لعالم الثورة والقوة، والدموية والموت، بعيدا عن مجال المرأة كما عهدنا ذلك عند الشعراء الرومانسيين، فما معنى ذلك؟

لقد ارتبط اللون الأحمر منذ الأزل بدلالة غلبت عليه، وهي الإيماء إلى لون الدم، وما يستدعي من الصراع والقتل والموت والثورة والحرب[64]، وهذا أمر طبيعي في عصر تشوبه الحروب والصراعات

لوجود العدو الإفرنجي والحروب وما خلفته من دمار، فالأحمر إذًا لون دموي صارخ بفضاءات القوة والشجاعة والعنف، ومستقطب لها، فيرتقي اللون بذلك إلى مستوى المعتقد الشمولي للدلالة على كل ماهو محظور في العرف الثقافي السائد، فأصبح يتحكم فينا عرفيا من خلال خصوصياته الرمزية الإيحائية[٦٥]. ومن هنا اكتسب الخطاب عن القوة والشجاعة/ خطاب الحرب رمزية سلطوية من خلال ظلال الصور الحمراء، فتجاوز الفضاء اللوني السطحي إلى فضاء ذي أبعاد سياسية، وأصبح هذا اللون في نظر الشاعر رغبة مُلحة في إثبات قوة الممدوح المجاهد الشجاع في ساحة الوغى، وإبراز فشل العدو وضعفه في مواجهة الممدوح بخاصة، والمسلمين بعامة، كل ذلك في سبيل رفع كلمة الإسلام الخالدة، وتطهير الأراضي الإسلامية ممّا يدنسها من الصلب والقساوسة؛ ليجعل منهم حطبًا لنيران حربه التي شنها ضد الاسبان.

٦- فضاء اللون الأصفر:

يعدُّ اللون الأصفر من أكثر الألوان نورانية وإضاءة، فهو لون الشمس، وأهم خصائصه اللمعان والإشعاع وإثارة الانشراح[٦٦] يقترب الأصفر من البياض، ويمثل الضوء، ويرمز إلى الشمس، كما يرمز إلى الذهب، ويرتبط هذا اللون بدرجاته المختلفة «بالمرض والسقم والجبن والغدر والبذاءة والخيانة والغيرة»[٦٧]، ولم يحظ هذا اللون باهتمام الأعمى التطيلي؛ حيث تكرر حوالي ٨ مرات، ودلت الصفرة على اللمعان والنفاسة، ويبدو ذلك جليًا في قوله[٦٨]: (بسيط)

رِدْ غَمْـرَةَ تـرتـمـي مـن كُـلِّ نَـاحِـيَـةٍ

عُـبَـابُـهَـا الـفِـضَّـةُ الـبـيـضـاءُ والـذَّهَـبُ

يبدو أنّ الشاعر في هذا البيت عمل على مزج اللونين الأبيض والأصفر ليصف بهما جود ممدوحه وعطاياه، فهي عطايا كثيرة نقية وصافية متلألئة، مثل الفضة والذهب، فالشاعر بالغ في وصف عطايا ممدوحه إلى درجة أنّه جعلها مثل الفضة والذهب؛ والذهب معدن نفيس يكثر في أيدي الملوك، والطبقة الخاصة؛ ولذلك فقد كان ارتباط الأصفر بالذهب دليل خير وسعادة وغنى، كما أنّه دليل ثروة وسمو، وهذا موجود حقيقة في الواقع؛ فالممدوح من بيت عزٍّ وشرف، فكان اللون الأصفر من أنسب الألوان تعبيرًا عن خيره وغناه.

يتحول اللون الأصفر عند الشاعر إلى رمز يوحي بالمرض والشحوب، وهذا ما نجده في قوله[٦٩]: (طويل)

رأى أدمـعـي حـمـرًا وشـيـبـيَ نـاصـعًـا

وَفَـرطَ نُحُولِي وَاصْـفِـرارًا على خَدِّي

يرسم الشاعر صورة لحالته المزرية، بعد هجران حبيبته له، وقد زاره طيفها ليلا، فوجده في حالة يرثى لها، وهذا المعنى أفادته كل من القرائن (أدمعي، حمرًا، شيبي، ناصعًا، فرط نحولي، اصفرارًا على خدي)، فالحمرة في الدموع تعني شدة الشوق والحرقة، والشيب الناصع يعني الكبر والضعف، والنحول واصفرار الوجه يعني الشحوب والمرض، إنّ اتحاد هذه القرائن أنتج صورة تحمل دلالات السقم والضعف، وارتباط اللون الأصفر بالمرض يزيد من إحساس الشاعر

بالضعف والموت المعنوي، ويعمل على إبراز معاناته النفسية، وآثارها السلبية على جسمه، وتحديدًا على خده الذي أصبح أصفر شاحبًا.

ثانيًا: العلامات اللونية الإيحائية:

في الصفحات السابقة وجدنا الأعمى التطيلي يذكر الألوان بأسمائها: أبيض، أسود، أحمر... ولكن تعامله مع اللون لم يتوحد في شعره بهذه الكيفية، فهناك حركات فنية أخرى لتوظيف اللون، وذلك عبر علامات تحمل إيحاءاته، ودلالاته، كقوله[٧٠]: (طويل)

وقد رابه لمح من البرق في الدجى

كما لاح وَسْمُ الشَّيْبِ في الشَّعَرِ الجَعْدِ

نجد هنا مشهدًا ملونًا بمزيج من الألوان المتجاورة، طرفاه الأبيض والأسود، عبّر عنها عن طريق العلامات اللونية الإيحائية مثل (البرق، الدجى، الشيب، الشعر)، وهي علامات لونية متناقضة، فالشاعر يصف زيارة طيف محبوبته له، ويصف الطبيعة التي لقيه في ظلالها، فزمن اللقاء هو الليل، ويمعن الشاعر في وصف هذا المشهد، فيشبّه ضوء البرق الذي لمع في الليل بالشيب الذي ظهر في الشعر الأسود، فالضوء الأبيض هنا واللون الأبيض يحملان دلالة سلبية توحي بالزوال والانتهاء، وهو يُمثّل محنة الشاعر مع الشيب، أمّا الأسود، هنا، هو لون إيجابي يدل على الاستمرارية والبقاء، وهذا ما دلّت عليه العلامات اللونية الإيحائية الموظفة في البيت الشعري.

ويتحول اللون الأبيض في مخيلة الشاعر إلى لون إيجابي يصف به جمال ممدوحه، فيقول[٧١]: (سريع)

أغــرُّ طَـلـقُ الـوجـهِ وَضّـاحُـهُ

يَصْلَى جحيمَ الحربِ أو يُصْلي

نجد لون وجه الممدوح يتفجر بإيحاء البياض والإشراق والنور؛ وذلك من خلال توظيف الشاعر لقرائن دالة على اللون الأبيض، مثل (أغرّ، طلق، وضّاح) فوجد في هذا اللون ما يعينه على هذا الوصف المادي.

وعندما يريد وصف قوة ممدوحه، فإنّه يستعين باللون الأحمر، كما في قوله[٧٢]: (كامل)

ولـو أنّ مـا حَمـلـتك فيه وضعته

ممـا يُطَـلُّ مـن النجيعِ القـانـي[٧٣]

نجد أنّ العلامة اللونية التي وظّفها الشاعر في هذا البيت (النجيع القاني) تجاوز حاسة البصر، غنية بالدلالات التي تبعث على الإحساس بجو من العنف والقوة، فتتحول قوة الممدوح إلى نقمة على العدو الغاشم؛ وذلك لما يلقاه هذا الأخير من هلاك وسفك لدماء الجوف خاصّة، وهذا دليل على قوة الضربات التي الموجهة من قِبَلِ الممدوح للعدو، وهو ما عبّرت عنه العلامة اللونية الإيحائية.

ويتعدى الشاعر وصف قوة الممدوح إلى وصف سيفه، فيقول[٧٤]: (بسيط)

والتبرُ قد وَزَنُـوهُ بالحديدِ فَمَا

سَـاوَى ولكن مقاديرٌ وأوزانُ

يبدو أنّ الشاعر يقارن بين معدنين، الأول نفيس والآخر أقلُّ نفاسة، فأراد من خلال هذه المقارنة

العلامة اللونية دراسة في توظيف اللون ودلالته في شعر الأعمى التطيلي

أن يبيّن قيمة السيف؛ فهو شيء غالٍ نفيس مثل الذهب، وهل يتساوى الذهب مع الحديد؟ بالطبع لا، فلكلٍّ مقاديره وأوزانه، فالذهب علامة لونية توحي باللون الأصفر الذي يدل على اللمعان والتألق، والحديد علامة لونية توحي باللون الرمادي الذي يدل على القتامة، ويفتقد إلى اللمعان.

وحين يتحول إلى وصف الشيء المادي فإنّه يجمع بين شفافية الماء، وحمرة النار، وبياض الثلج، يقول في وصف حمام[٧٥]: (مجزوء البسيط)

ليس على لهونا مزيدٌ
ولا لحمامنا ضريبُ
ماءٌ وفيه لهيب نارٍ
كالشمس في ديمة تصوبُ
وابيضَّ من تحته رخامٌ
كالثلج حين ابتدا يذوبُ

هناك لوحة غنية بالإيحاءات اللونية التي يمكن أن تقوم بها مجموعة كبيرة من الألوان التي يحملها وصف الحمام، مثل (اللون المائي، واللون الأحمر، واللون الأبيض) يصف الشاعر ماء الحمام الساخن، فيشبهه في حرارته بالشمس عندما ترسل أشعتها في ماء المطر، فيصبح ساخنًا، فالماء والديمة علامة لونية توحي باللون المائي الشفاف الذي يرمز إلى البرودة والارتواء، في حين أنّ لهيب النار والشمس علامة لونية توحي باللون الأحمر الذي يرمز إلى الحرارة، فهو لون ينتمي إلى مجموعة الألوان الساخنة المستمدة من، وهج الشمس، واشتعال النار، والحرارة، ثم ينقلنا الشاعر بعد ذلك إلى مشهد آخر يغلب عليه الإحساس بالانتعاش والصفاء؛ وذلك من خلال توظيفه لكلمتي أبيض، والثلج) شبّه الشاعر ماء الحمام ومن تحته الرخام الأبيض بالثلج عندما يبدأ بالذوبان، ليحمل إيحاء آخر بالبرودة والانتعاش، فهذه الإيحاءات اللونية مزجها الشاعر، ورسم بها هذه الصورة في فنية عالية للإيحاء اللوني. ويبدع الشاعر في رسم لوحاته، وتشكيل صوره عن طريق الألوان، فنجد الألوان تتداخل وتتمازج لتشكّل في النهاية الصورة المراد التعبير عنها، يقول في إحدى موشحاته[٧٦]:

هذا زمان الربيع يا يحي
فاسقني من يمينك العليا
مدامة ملّكتني الدنيا
أما ترى الأرض ألبِسَتْ وشيا
والزهر في فضة وعقيان
والماء يحكي انسياب ثعبان
في مذنب بستان

وظّف الشاعر في هذه الصورة مجموعة من الإيحاءات اللونية مثل (الربيع، مدامة، وشيا، فضة، عقيان، الماء، بستان)، ممّا جعل منها لوحة مزركشة تزخر بألوان مختلفة تصبُّ جميعها في وصف جمال الطبيعة ممزوجة بوصف الخمرة، وهذا المزج جاء ملاءمًا لطبيعة الموقف، فالخمرة يستحب شربها في أحضان الطبيعة الزاهية؛ حيث الربيع كسى الأرض بثوب مزركش بالألوان، والأزهار، ومختلف ألوانها ما بين أبيض وأحمر، والماء في سيلانه وانسيابه في البستان كالثعبان، فهي صورة جميلة تبعث في النفس الانشراح

والتفاؤل والطمأنينة، مُحلاّة بالأزهار والمياه وخضرة البساتين أو قلّ خضرة الطبيعة، فامتزجت مختلف الألوان مع بعضها، الحمرة مع الخضرة والبياض مع الحمرة، والمائية والخضرة، لتخرج لنا في الأخير بصورة متكاملة منسجمة زاهية، تقع من النفس موقع الرضى، تبعث على الانشراح، خاصة أنّ المشهد يغلب عليه وصف الربيع؛ حيث تصير الأرض مزينة بحلة مزركشة من الألوان، فاللون الأحمر الذي توحي به كلمات (المدامة، عقيان) يرمز إلى الإعجاب والافتتان بالخمرة وبجمال الطبيعة، والأبيض الذي مثلته كلمة فضة يوحي بالإشراق والفرح والسعادة، والمائي الذي دلت عليه كلمة الماء يوحي بالحركة والحياة، أمّا الأخضر الذي مثلته كلمة (مزركش، بستان) فيبعث على الإحساس بالخصب والنماء والسلام، فكل الألوان التي وظّفها الشاعر مستمدة من الطبيعة الأندلسية التي تبعث على الانشراح، بما تشيعه من جو يفيض بالأنوار المنبعثة من كل الجهات، والجدول الآتي يوضح الدلالات السيميائية للون في شعر الأعمى التطيلي، كالآتي:

اللون	دلالته في شعر الأعمى التطيلي
الأسود	الجمال، النور، الشباب، الغموض، الشدة والعنف، القوة، الإخضرار
الأبيض	القوة، الكرم، صفة الشيء، الصفاء، النور، الكبر والضعف
المائي	الشفافية، البرودة، الانتعاش
الأخضر	الكرم، الخصب، النماء، السواد
الأحمر	القوة، الشجاعة، الحرب، الدم، الموت، الشدة والعنف
الأصفر	اللمعان، المرض...

وهكذا نستطيع القول إنّ الشاعر على الرغم من عماه كان يدرك جمالية الألوان، ووظيفتها في التعبير، فتعامل مع اللون تعامل المبصر الذي يرى الألوان فيدرك معناها ووظيفتها، فجسّد المشهد ممثلا أمام العيان، وقد استخدم أغلب الألوان في شعره، لكنه غلّب اللونين الأسود والأبيض، فكان السواد في الشَّعر، والعين، والحرب باعثا على الإحساس بالجمال والقوة، والبياض في السيوف، وفي أيدي الممدوح ونعمه باعثًا على الإحساس بالشجاعة والكرم، فشكّل هذا اللون عنده صورة نمطية للسيوف والممدوح ونعمه، مثلما كان الأخضر لرغد العيش والخصب، والأحمر للحرب والقوة والهيجان، وفي بعض الأحيان يربط الشاعر البياض بالحزن والموت خاصة عندما يتحدث عن الشيب، ويربط السواد بصفات الجمال عند تصويره للمرأة كالشعر الأسود، وعند حديثه عن سواد عينيه...إذًا فالشاعر عرف كيف يربط بين اللون والمعنى، وساعده ذلك كثيرًا على بناء صوره الشعرية بناءً فنياً جماليًّا.

الحواشي

(١) أبو العباس أو أبو جعفر: أحمد بن عبد الله بن أبي هريرة التُّطيلي؛ أحد شعراء الأندلس المشهورين، ووشّاح بارع، وُلِدَ في تطيلة منها أهله وإليها نسبته، ولادته ووفاته في ظلّ دولة المرابطين. له ديوان شعر مطبوع يضم قصائد ومقطوعات وأراجيز وموشحات. توفي سنة ٥٢٥هـ.

- ينظر ترجمته في رايات المبرزين وغايات المميزين، لابن سعيد (أبو علي الحسن بن موسى) تحقيق وتعليق: محمد رضوان الداية، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط١ (١٩٨٧م)، ص: ٢٢٤.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، مادة لون

(٣) جماليات اللون في الشعر- ابن المعتز نموذجا- نافع عبد الفتاح، مجلة التواصل، جامعة عنابة، الجزائر، ع٤، جوان١٩٩٩م، ص: ١٢٤.

(٤) الشكل والخطاب- مدخل لتحليل ظاهراتي- محمد الماكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١ (١٩٩١م) ص: ٤٥.

(٥) الاشتغال السيميولوجي للألوان وأبعادها الظاهراتية في ديوان البرزخ والسكين للشاعر عبد الله حمادي، نادية خاوة، من أعمال الملتقى الوطني الثالث السيمياء والنص الأدبي، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الأدب العربي، جامعة محمد خيضر بسكرة، بتاريخ ١٩-٢٠ أفريل٢٠٠٤م، دار الهدى للنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر.

(٦) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٧) لسان العرب، ابن منظور، مادة سود.

(٨) اللغة واللون، أحمد مختار عمر، عالم الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢ (١٩٩٧م) ص:١٨٦.

(٩) عالم الألوان لدى الطبيعة والإنسان، عمر الدقاق، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، العدد٥٧٠ السنة٥٠- ربيع الأول١٤٣٢هـ آذار٢٠١١م، ص: ١٢٢.

(١٠) ديوان الأعمى التطيلي، تح: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط٦ (١٩٦٣م)، ص: ٢٣٣.

(١١) م.ن، ص:١٨.

(١٢) م.ن، ص:٢٣٥.

(١٣) م. ن ص: ٢٠.

(١٤) اللغة واللون، أحمد مختار عمر، ص:١٨٦.

(١٥) الديوان، ص:٢٧٢.

(١٦) مطل الدما: المكان الذي تطل منه الدماء عند الذبح؛ أي العنق.

(١٧) الفروع: خصل الشعر.

(١٨) المقل: ج/ مقلة، وهي شحمة العين التي تجمع السواد والبياض.

(١٩) المستطرف في كل فن مستظرف، الأبشيهي (شهاب الدين محمد بن أحمد)، تح: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، (١٩٩٩م)/٢/٤٨.

(٢٠) قراءة ثانية في شعر امرئ القيس، محمد عبد المطلب، الشركة العالمية للنشر، لونجمان، القاهرة، (١٩٩٦م) ص: ٣٥.

(٢١) المرجع نفسه، ص:٣٦.

(٢٢) اللون ودلالته في الشعر، ظاهر محمد هزاع الزواهرة، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط١ (٢٠٠٨م)، ص: ٩٥.

(٢٣) الديوان، ص:٤٩.

(٢٤) المستطرف في كل فن مستظرف، الأبشيهي/٢/٤٨.

(٢٥) النقد الجمالي رؤية في الشعر الجاهلي، خليل أحمد محمود، دار الفكر، دمشق، سوريا، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط١ (١٩٩٦م)، ص٢٠٧.

(٢٦) جماليات اللون في الشعر- ابن المعتز نموذجا- نافع عبد الفتاح، ص:١٢٣.

(٢٧) اللغة واللون، أحمد مختار عمر، ص: ١٦٤.

(٢٨) عالم الألوان لدى الطبيعة والإنسان، عمر الدقاق، ص: ١٢٢.

(٢٩) الديوان، ص:١٠٦.

(٣٠) م.ن، ص:١٠٠.

(٣١) م.ن، ص:١٢١.

(٣٢) الأزم: جمع أزمة، وهي الشدة والقحط.

(٣٣) الأزل: شدة الزمان.

(٣٤) الديوان، ص: ٦١.

(٣٥) يصور: يميل وينعطف أو يتصدع.

(٣٦) قتير: أول ما يظهر من الشيب.

(٣٧) الديوان، ص:٦٩

(٣٨) البيض: ليلة ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة.

(٣٩) العشر: ثلاث من ليالي الشهر بعد التُسع.

(٤٠) الصورة البصرية في شعر العميان دراسة نقدية في الخيال والإبداع، عبد الله بن أحمد المغامري الفيفي، النادي الأدبي، الرياض، ط١(١٩٩٦م)، ص:١٥.

(٤١) الديوان، ص:٣٣٢.

(٤٢) م.ن، ص:٢٣٢.

(٤٣) سورة الأنبياء، الآية:٣٠.

(٤٤) م.ن، ص:٢٢٨.

(٤٥) عالم الألوان لدى الطبيعة والإنسان، عمر النقاق، ص:١٣٢.

(٤٦) اللغة واللون، أحمد مختار عمر، ص:١٦٤.

(٤٧) سورة الكهف، الآية:٣١.

(٤٨) سورة الرحمن، الآية: ٧٦.

(٤٩) الديوان، ص:١٩.

(٥٠) الجنوب: ريح تخالف الشمال تأتي عن يمين القبلة، إذا جاءت جاء معها خير وتلقيح.

(٥١) الديوان، ص:١٦٥.

(٥٢) م.ن، ص:٢٨٨.

(٥٣) لسان العرب، ابن منظور، مادة خضر.

(٥٤) عالم الألوان لدى الطبيعة والإنسان، عمر النقاق، ص:١٣٣.

(٥٥) الديوان، ص:١٢.

(٥٦) جناب: يقال فلان رحب الجناب، وخصيب الجناب: سخيٌّ.

(٥٧) اللغة واللون، أحمد مختار عمر، ص:١٨٤.

(٥٨) جماليات اللون في الشعر- ابن المعتز نموذجا- نافع عبد الفتاح، ص:١٢٢.

(٥٩) فقه اللغة وسر العربية، الثعالبي(أبو منصور عبد الملك بن محمد)، تح: إملين نسيب، دار الجيل، بيروت، ط١ (١٩٩٨م)، ص: ١٠٧.

(٦٠) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، دار العلم للملايين، بيروت، دار النهضة، بغداد، ط٢(١٩٧٨م)/٥/١٤٨.

(٦١) الديوان، ص:٢٢٥.

(٦٢) اللون ودلالته في الشعر، ظاهر محمد هزاع الزواهرة، ص:٥١.

(٦٣) الديوان، ص:٨٢.

(٦٤) المرجع نفسه، ص:٤٣.

(٦٥) الاشتغال السيميولوجي للألوان وأبعادها الظاهراتية في ديوان البرزخ والسكين للشاعر عبد الله حمادي، نادية خاوة، ص: ٢٤٩.

(٦٦) اللغة واللون، أحمد مختار عمر، ص:١٨٤.

(٦٧) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٦٨) الديوان، ص:١٧.

(٦٩) م.ن، ص:٢٤.

(٧٠) م.ن، ص:٣٣.

(٧١) م.ن، ص:١٣٧.

(٧٢) م.ن، ص:١٩٩.

(٧٣) النجيع: قيل هو الدم، ودم الجوف خاصة/ القاني: قنا لوّن الشيء- قُنُوّاً: إحمرّ.

(٧٤) الديوان، ص:٢٢٠.

(٧٥) م.ن، ص:٢٤٦.

(٧٦) م.ن، ص:٢٦٩.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١- ديوان الأعمى التطيلي، تح: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط٦ (١٩٦٣م).

٢- في رايات المبرزين وغايات المميزين، لابن سعيد (أبو علي الحسن بن موسى) تحقيق وتعليق: محمد رضوان الداية، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط١(١٩٨٧م).

٣- الشكل والخطاب- مدخل لتحليل ظاهراتي-، محمد الماكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١(١٩٩١م).

٤- الصورة البصرية في شعر العميان دراسة نقدية في الخيال والإبداع، عبد الله بن أحمد المغامري الفيفي، النادي الأدبي، الرياض، ط١(م١٩٩٦).

٥- فقه اللغة وسر العربية، الثعالبي (أبو منصور عبد الملك بن محمد)، تح: إملين نسيب، دار الجيل، بيروت، ط١ (١٩٩٨م).

٦- قراءة ثانية في شعر امرئ القيس، محمد عبد المطلب، الشركة العالمية للنشر، لونجمان، القاهرة، (١٩٩٦م).

٧- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، لبنا، (د.ط) (د.ت).

٨- اللغة واللون، أحمد مختار عمر، عالم الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢ (١٩٩٧م).

٩- اللون ودلالته في الشعر، ظاهر محمد هزاع الزواهرة، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط١ (٢٠٠٨م).

١٠- المستطرف في كل فن مستظرف، الأبشيهي (شهاب الدين محمد بن أحمد)، تح: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، (١٩٩٩م).

١١- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، دار العلم للملايين، بيروت، دار النهضة، بغداد، ط٢ (١٩٧٨م).

١٢- النقد الجمالي رؤية في الشعر الجاهلي، خليل أحمد محمود، دار الفكر، دمشق، سوريا، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط١ (١٩٩٦م).

المجلات:

١- مجلة التواصل، جامعة عنابة، الجزائر، ع٤، جوان١٩٩٩م.

٢- مجلة المعرفة، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، العدد ٥٧٠ السنة٥٠- ربيع الأول١٤٢٢هـ آذار٢٠١١م.

الملتقيات:

١- الملتقى الوطني الثالث السيمياء والنص الأدبي، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الأدب العربي، جامعة محمد خيضر بسكرة، بتاريخ ١٩-٢٠ أبريل٢٠٠٤م، دار الهدى للنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر.



شعر مَجْبَر الصِّقِليّ (ت قبل ٥٤٠ هـ)
صنعة وشرح

د. عبد الرازق حويزي
جامعة الطائف – السعودية

لا يزال تراثُنا الشّعريّ بحاجةٍ ماسّةٍ إلى لم شعْثِه، وتخليصِه ممّا علِقَ به من شوائبَ، ومواصلةِ البحثِ عمّا فُقِدَ مِن دَواوينه، وجمعِ ما تَبَقَّى ممّالم يُعْثر عليه منها، ومن الدّواوين التي ضاعت أصولُها المخطوطة ديوان "مَجْبَر الصّقليّ"، الذي كان يَضُمُّ آلافَ الأبيات، فحاول هذا البحثُ إنقاذَ ما يمكن إنقاذُه، بجمع ما تَبَقَّى من شعر هذا الشّاعر، الذي عاش في القرنين الخامس والسّادس الهجريين، ثم النُّهوضِ بتنسيقِ المجموعِ وشَرحِه وتخريجِه على مصادرِه المخطوطةِ والمطبوعةِ.

"مَجْبَر الصقلي" أحدُ مشاهيرِ الشُّعراء في القرنينِ الخامس والسّادس الهجريينِ، لقي شعرُه على الرّغم من قِلّته اهتمامًا من الباحثين قَلَّ أن نجدَ مثلَه لَدَى شاعرٍ آخر، له نفسُ ما لهذا الشّاعرِ من حَصِيلةٍ شِعريّة. وأخبارُه قليلةٌ مثل شعره، فلم نَظفرْ بترجمةٍ موسَّعةٍ له، تفصح عن كل تفاصيلِ حياته على الرُّغم من كثرة التُّرجمات المأثورة له، ولعلَّ أوفى ترجمةٍ أُثِرَت له في كتبِ التُّراثِ هي ترجمة "أبي طاهر السِّلَفيّ ت ٥٦٧ هـ" في كتابه الموسوم بـ "معجم السَّفر"، وفي كتبِ المعاصرين هي ترجمة الدكتور "محمّد زغلول سلام"[١]، وقد أضافَ إليها دراسةَ شعرِه الوارد في كتابي "خريدة القصر وجريدة العصر"، و"الأفضليات"، وأوفى حصيلةٍ شعريّةٍ لهذا الشّاعر في مصادرِ التُّراثِ هي الواردةُ في كتاب "خريدة القصر"، وأوفى حصيلةٍ في كتبِ المعاصِرين هِي الواردةُ في كتاب د. "إحسان عبّاس" الموسوم بـ "معجم العلماء والشُّعراء الصّقليين".

أما اسمُ هذا الشّاعرِ وسِلسلةُ نسبِه الكاملةُ فهما كما وردا لَدَى "أبي طاهر السِّلَفيّ ت ٥٦٧هـ"، وجاءَتْ هكذا: "مَجْبَر بن محمّد بن عبد العزيز بن عبد الرّحمن بن مَجْبَر بن أبي الحُباب الأُموي"[٢]، وكنيتُه هي "أبو القاسم"، وقد أفصحَ عن هذه الكُنْيةِ "صلاح الدّين الصَّفَدِيّ ت ٧٦٤ هـ"[٣]، ورأيتُها مُتَّفِقَةً مع ما أورده "العماد الأصفهاني ت ٥٩٧ هـ" في ترجمة ثانية[٤] للشّاعر، وهي غيرُ ترجمتِه الأولى له[٥]، أوردَ هذه الترجمةَ الثّانيةَ تحتَ اسم "ابن مَجْبَر الإسكندريّ"، وسَمّاه: مَجْبَر بن

محمّد"، أضافَ فيها (١٢) بيتًا في (٣) مقطّعات شعريّة[٦]، رَوَاها عن بعض علماءِ عَصْرِه، فرجّحتُ أنها لـ"مَجْبَر الصقلي"، حيثُ وَفَدَ - كما يقولُ د. محمّد زغلول سلاّم - إلى "الإسكندريةِ"، وقَضَى فيها شَطْرًا من حَيَاتِه بعد نزوحِهِ إلى "مصرَ" من "صقلية" بعد الأحداثِ التي مَرَّت بها "صقليّةُ" بين النُورمان والعرب والعرب أنفسِهم"[٧].

ووجدتُ هذه الكنية مُتَّفِقَةً أيضًا مع ما أورده "الأدفويّ ت ٧٤٨ هـ" في مخطوط "البدر السّافر في أنس المسافرِ"[٨]، ورأيتُ اسمَ الشّاعر وسلسلةَ نَسَبِهِ مُتَّفِقَةً مَعَ مَا أَوْرَدَه "أبو طاهر السِّلَفي ت ٥٦٧ هـ" في كتابه "معجم السّفر"، و"ابن ناصر الدين الدِّمشقيّ ت ٨٤٢ هـ" في كتابه "توضيح المشتبه"، و"العِمَاد الأصفهانيّ ت ٥٩٧هـ" في كتابه "خريدة القصر"، فتَأكّدَ لَدَيَّ أنّ كُلَّ الترجماتِ الواردَةِ في هذه المصادرِ هي لهذا الشّاعر، ويؤكّدُ ذلك أنّ القصيدةَ الثّانيةَ رقم (٨) التي رواها "العِمادُ الأصفهانيُّ" له وَرَدَتْ لَدَى الأدفويّ ت ٧٤٨ هـ" بزيادةِ بعضِ الأبيات، وأورد "الصّفدي ت ٧٦٤ هـ" منها ستّةَ أبيات منسوبة لمَجْبَر الصِّقِلّيّ.

وُلِدَ مَجْبَر الصِّقِلّيّ في شهر ذي القعدة، عام ٤٦٤ هـ في صقليّة[٩]، ورحَلَ إلى مصر عام ٤٨١هـ"[١٠]، فهو "صِقِلّيُّ النّجار، مِصريُّ الدّار"[١١]، وأخذ عن القاضي "أبي الحسن الخلعيّ"[١٢]، وأخذ عنه "أبو طاهر السِّلَفي ت ٥٦٧ هـ"[١٣]، وروى شعرَه القاضي "الرّشيد بن الزبير الأُسواني" في كتابه "جنان الجنان وروضة الأذهان"[١٤]، و"نصر بن عبد الرحمن الفزاريّ"، و"أبو محمد العُثماني"، و"أبو إسحاق إبراهيم ابن محمد اللّخميّ"[١٥].

اتّصل مَجْبَر الصقلي ببعضِ وجهاءِ عَصْرِه، ومَدَحَهم[١٦]، منهم: الأفضلُ أميرُ الجيوش[١٧]، والمأمون البطائِحيّ الوزير[١٨].

صفاته وأخلاقه:

كان "مَجْبَر الصقلي" - كما وصفَه العلماء - أديبًا فَاضِلاً[١٩]، خلوقًا متواضعًا، على قدرٍ عالٍ من النّزاهة[٢٠] والورعِ والصّلاحِ، قال عنه "أبو طاهر السِّلَفي ت ٥٦٧ هـ ت ٥٦٧ هـ": "كان يحضر عندي كثيرًا وأستأنِسُ به لأدبِ نفسِه، وأدبِ درسِه"، وقال "الصّفدي ت ٧٦٤ هـ": "[٢١] كان قد ترك إنشادَ الشّعر تَدَيُّنًا وتَوَرُّعًا لما نظم في سلك العُدول بمصر. ثم حضرَ بعد ذلك بزمانٍ طويلٍ موقف الإنشادِ، وأنشدَ ما يَزِيدُ على مَائةٍ وعشرين بيتًا"

ومن أخبارِه المفصحةِ عن بعضِ عَلاقاته بشعراءِ عصرِه ما رواه "الصّفَدِيّ ت ٧٦٤ هـ" بشأنِ رأيِه في ابن المسلّم الشّاعر، وقد أجروا له قدرًا من المالِ كلَّ شهرٍ مقابلَ نظمِ سيرة الأفضل، قال "الصّفدي ت ٧٦٤ هـ: "[٢٢] وكان أبو عبد الله ابن المسلّم الشاعر يُجْرَى له في كلّ شهر خمسةُ دنانير، وكل شهر على نظم سيرةِ الأفضل قبل أن يُجرى له شيءٌ آخر على الشّعر، فَزيد نِصفُ دينارٍ، فقال مَجْبَر:

جرى الحديثُ فقالوا: كلُّ ذي أدبٍ
أَضْحَتْ له خمسةٌ تجرى بمقدارِ
بأيّ فضلٍ حَوَاه ابنُ المسلّم من
هذي الجماعةِ حتّى زِيدَ في الجاري
أجْروا له خَمسةً عَن حقّ سيرتِه
فقال: لا تُنْقِصُوني حقّ أشعاري

تـــادوا عليه وسُـوقُ الشِّـعـرِ نافقةٌ

فَـلَـمْ يَــزِدْ قَـــدْرُهُ عَـن نِـصْـفِ دِيـنـارِ

وفي أخبارِ حياتِهِ ما يدُلُّ على اشتعالِ أُوارِ الخصومةِ بينه وبين " أبي الخيرِ الكفرطابي النّحويّ "، بسببِ تَشَكُّكِ الأخيرِ في نظمِه قصيدتِه التّائيّة[٢٣]، فعمِلَ " مُجَبَّرٌ " قصيدةً هجائيّةً فيه، منعَ من ظُهورِها تَوَسُّطُ " ابن الصَّيرفيّ ت ٥٤٢ هـ " بفضِّ النِّزاعِ، وإصلاحِ ذاتِ بَينِهِما[٢٤].

ديوانُه:

كان لـ " مُجَبَّر الصقلي " ديوانُ شعرٍ، أتى على ذِكرِه كُلٌّ مِن " الصَّفَدِيّ ت ٧٦٤ هـ "[٢٥]، و"عمر رضا كحالة "[٢٦]، وقال " الصَّفَدِيّ": كان يَضُمّ " بِضْعَةَ عشر ألف بيتٍ "[٢٧]، وقد ضاعَ هذا الدِّيوانُ، فلم يُعثَر على مخطوطَتِه إلى الآنَ، فَنَهَضَ بعضُ المحققين بجمعِ ما تَبَقّى منه، فأُثِرَتْ عِدّةُ محاولاتٍ، تَبْقَى مَحَلَّ استدراكٍ في ظلِّ ظهورِ مخطوطاتٍ جديدةٍ، وطبعِ مصادرَ جديدةٍ إلى أن يظهرَ ديوانُه المخطوطُ، بَيدَ أنَّ المحاولاتِ المبذولةَ في هذا النِّطاقِ جاءت في ثنايا كتبٍ[٢٨] اهتمّتْ بالشِّعرِ الصِّقِلّيِّ وشعرائِه جمعًا وتحقيقًا ودراسةً[٢٩]، معتمِدةً بصفةٍ أساسِيَّةٍ عَلى كتاب " خريدة القصر " الذي اشتملَ على (١١٦) بيتًا[٣٠]، للشّاعرِ، ولم أجِدْ محاولةً، خَصَّتْ جمعَ شِعْرِ هذا الشّاعرِ مُنْفَرِدًا في مجموعٍ مستَقِلٍّ، وهذا بيانٌ بتلكَ المحاولات:

١- محاولة د. "عبد الرّحيم الجمل"، حصيلتُها (٦) مقطّعاتٍ، ضَمَّت (٣٩) بيتًا[٣١].

٢- محاولة د. " إحسان عبّاس "، حصيلتُها (١٨) مقطّعةً وقصيدةً، ضمّتْ (١١٦) بيتًا[٣٢].

٣- محاولة د. "فوزي عيسى"، حصيلتُها (١٨) مقطّعةً وقصيدةً، ضَمَّت (١١٦) بيتًا[٣٣].

٤- محاولة د. أسامة سلمان اختيار، حصيلتُها (١٦) مقطّعةً وقصيدةً، ضَمَّتْ (١٠٨) خمسة أبياتٍ ومائةَ بيتٍ[٣٤].

وقد وقفتُ على الجزء الثّاني من مخطوط "البدر السّافر في أنس المسافر للأدفويّ ت ٧٤٨ هـ، فوقفْتُ فيه وأنا أطالعُه على ترجمةٍ لهذا الشّاعرِ في الأوراق ٦٣ - ٦٧، ضمَّنها المصَنِّف حصيلةً طيّبةً من شِعْرِه، لم أجِدْها في المحاولاتِ السابقةِ، فكانتْ حافزًا عَلَى تحقيقِها، ونَشْرِ هذا المجموعِ الشّعري مُنفردًا بعد الإفادةِ من المحاولاتِ السّابقةِ؛ إذ بلغتْ حصيلتُه هنا (٣١) ما بين قصيدةٍ ومقطَّعةٍ ونُتْفَةٍ شِعْرِيَّةٍ، ضَمَّت (٢٤٧) بيتًا.

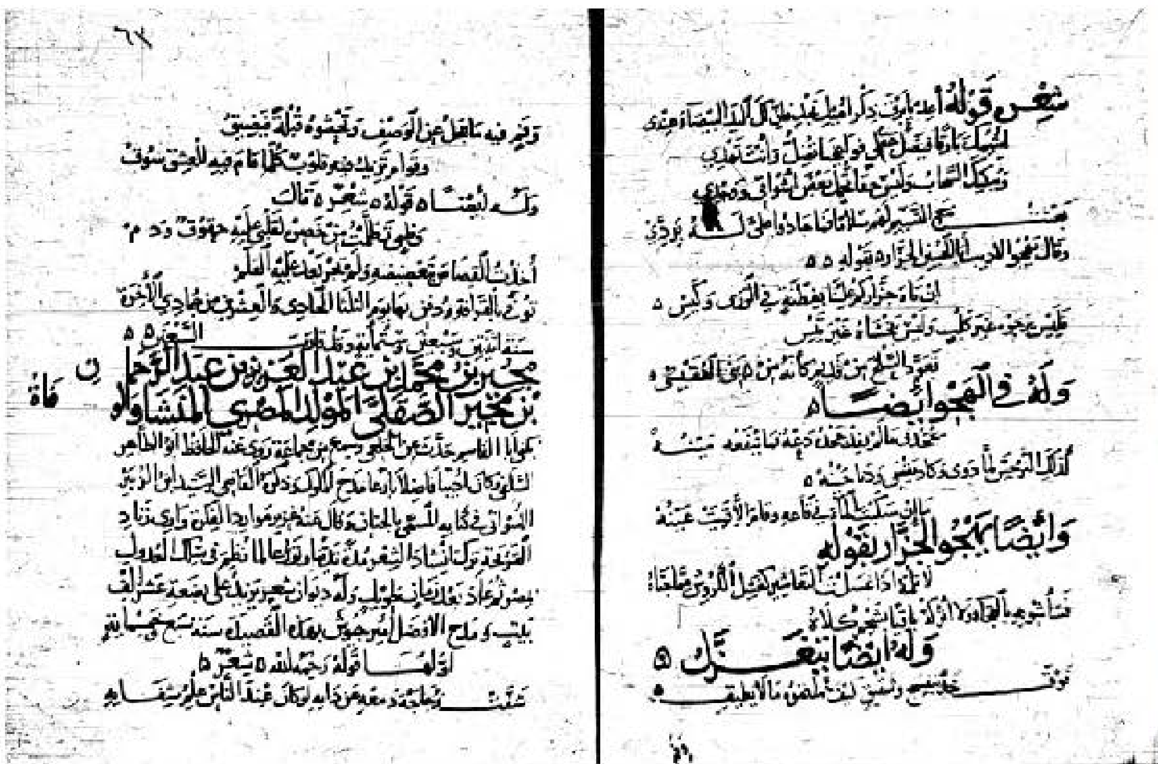
آراءُ النُّقّادِ في شاعريَّتِه:

صَدرَتْ بعضُ الآراءِ النّقديّةِ عن النُّقّادِ القدماءِ والمحدثينَ التي تُفْصِحُ عن مكانتِه الأدبيّة، وقيمةِ شعرِه، منها قولُ "أبي طاهر السِّلَفيّ ت ٥٦٧ هـ" عنه إنّه: "[٣٥] من أهلِ الأدبِ البارعِ والشِّعرِ الرائعِ"، وقرَّظَه " القاضي الفاضلُ بالفَضائلِ[٣٦]، وقال عنه " ابن الزبير الأُسوانيّ ": "[٣٧] غزيرُ مواردِ الفكرةِ، واري زِنَادِ القريحة"، وقال " العِماد الأَصْفَهاني ت ٥٩٧ هـ ": "[٣٨] له شِعرٌ صالح، ومَذْهبٌ في الشِّعرِ عجيبٌ"، وقال " الأدفويّ ت ٧٤٨ هـ ": "[٣٩] وكُلُّ شعرِهِ غُرَرٌ غريبُ المنزعِ، غزيرٌ مستبدعٌ"، وقال عنه د. عمر فروخ: "[٤٠] كانَ ابن مَجْبَر الصِّقِلّيّ رجلَ جِدٍّ، كريمَ الخُلُقِ، وكان شاعرًا فَحْلاً مُكْثِرًا، وشعرُه فصيحُ الألفاظِ، متينُ التركيبِ، مع سهولةٍ واضحةٍ، وفنونُ شعرِهِ المديحُ والغَزَلُ، والوَصْفُ

شعر مجبر الصِّقلي (ت قبل ٥٤٠ هـ) صنعة وشرح

والأدبُ (الحكمة)، وَيَبْدُو أنّه قَدْ أخَذَ نفسَه بِنَظمِ مَلْحَمَةِ السِّيرَةِ المصريّة "، وقال د. محمّد زغلول سَلاّم عنه: "[٤١] إن مَا وَصَلَنَا من شِعرِ مَجبَر القليلِ يُنْبِئُ عَن شاعرٍ مُجيدٍ، تَنَشَّأَ عَلَى فَنِّ الشِّعرِ في الأَندلسِ، ومزَجَ بينَه وبينَ فُنونِه في المشرقِ، وتحلّى برقّةِ المصريين وإبداعِهم".

أما عن وفاته فهناك اختلافٌ في تحديدِ تاريخِها، فقد ذَهَبَ " العِمَادُ الأَصْفَهانيّ ت٥٩٧هـ " إلى أنّه تُوُفّيَ قبل عام (٥٤٠ هـ)، وهو الرّأيُ الرّاجِح [٤٢]، ولا يُعْتَدُّ بما وَرَدَ في مخطوطِ " البدر السّافر في أنسِ المسَافر " مِن أنّه تُوفي عام (٥٨٧ هـ) [٤٣] لبعدِه عَن الواقِع، وقد نقلَ مُؤلِّفُ هذا المخطوطِ هذا التّاريخَ عن " ابن جَلَب راغب "، وقال: إنه أوردَ له قِطْعَةً شعريّةً جيّدَةً، قلتُ: "ابن جَلَب راغب " هذا هو "ابن مُيَسِّر ت ٦٧٧ هـ" مصنِّفُ كتاب " المنتقى من أخبار مِصرَ "، وقد رَجعتُ إلى هذا الكتابِ بتحقيق د. " أيمن فؤاد سيد"، فلم أجد للشّاعرِ ذكرًا فيه.



صورة الورقة ٦٣ من مخطوط البدر السافر في أنس المسافر

صورة الورقة ٦٤ من مخطوط البدر السافر في أنس المسافر

[قافية الهمزة]

(١)

قال "مُجَبَّر الصِّقِلّي" يمدح الأفضل أمير الجيوش عام (٥٠٧هـ) * [من الكامل]

١- شَفَّتْ زُجَاجةُ دَمْعِه عَنْ دائِه
لو كانَ عِندَ النَّاسِ عِلْمُ شِفَائِه

٢- وألَحَّتِ الزَّفَراتُ في إظهارِه
لمّا ألحَّ السُّقْمُ في إخفَائِه

٣- صَبٌّ إذا سَحَّتْ سَحَائِبُ دَمْعِه
سُقِيَتْ عِطاشُ حَباهُ مِنْ حَوْبَائِه

٤- قَسَمًا بِمَنْ قَسَمَ الهَوَى فاختَصَّني
دُونَ الأنَامِ عِنايَةً بِعَنَائِه

٥- لأُقَلِّبَنَّ عَلَى الأسَى قَلْبي عَسَى
يَرْثي لَهُ مَنْ حَلَّ في سَوْدَائِه

٦- يا أُخوةَ المشتاقِ فُكُّوا أَسْرَهُ
مِنْ دَائِهِ وتَفَضَّلُوا بِفِدَائِه

٧- أمِنَ الحفيظَةِ والموَدَّةِ في الهَوَى
والحُبُّ تَخْضَعُ أُسْدُهُ لِظِبَائِه

٨- رَخُصَتْ عَلَى رَخْصِ الأنَامِلِ مُهْجَتي
وغَلا جَنَى العُنَّابِ مِنْ جَنَائِه

الشرح: (٢) الحَبي: السحاب يتراكم بعضه فوق بعض. تاج العروس ٣٧/٢٩٤، والحوباء: النفس. تاج العروس ٢/٣٢٥.

(٨) العُنَّابِ: ثمر. تاج العروس ٢/٤٤١.

* الأفضل هو: " أَبُو القَاسِمِ شَاهِنشَاهُ ابْنُ المَلك، أمير الجيوش بدر الجمالي، الأرمني، كَانَ أَبُوهُ نَائِباً بِعَكَّا... أباد عِدَّة أُمَرَاء، وَدَانت لَهُ المَمَالِك إِلَى أَنْ مَاتَ، فَقَامَ بَعْدَهُ ابْنُه هَذَا، وَعظم شَأْنُهُ... وَكَانَ بَطَلاً شُجَاعاً، وَافِرَ الهيبَة، عَظِيْمَ الرُّتبَة، فَلَمَّا هَلَكَ المُسْتعلي، نصبَ فِي الإِمَامَة ابْنَه الآمِرَ.. فَعمِلَ عَلَى قتل الأَفْضَل، قتلوهُ فِي رَمَضَانَ، سَنَةَ خَمْسَ عَشْرَةَ وَخَمْسِ مائَة، وَلَهُ ثَمَانٌ وَخَمْسُوْنَ سَنَةً ". سير أعلام النبلاء ٥٠٨/١٩، وينظر في أخباره: كتاب نزهة المقلتين في أخبار الدولتين لابن الطوير في صفحات متفرقة.

التخريج: مخطوط البدر السَّافر في أنس المسافر ٢/ ٦٣ – ٦٤، وقال مؤلفه: إنها من قصيدة طويلة بديعة.

[قافية الباء]

(٢)

وقال يصف فوارة: [من المتقارب]

١- وفَوَّارة يستمدُّ السحا
بُ من فضلِ أخلافِها المُختَلَبْ

٢- رَأَتْ حُمْرَةَ القيظِ مُحْمَرَّةً
لها شَرَرٌ كرجُوم الشُّهُبْ

٣- فظلَّتْ بها الأرضُ تَسقي السما
ءَ خوفًا على الجوِّ أنْ يلتهبْ

الرواية: (٢) ورد البيت الثاني في الأفضليات برواية: " جسرة القيظ ".

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٨٩/٢، والأفضليات ١١٧ – ١١٨.

(٣)

وقال: [من الطويل]

١- بأيِّ لسانٍ عن معاليكَ أُعْرِبُ
وفي كلِّ إحسانٍ معانيكَ تُغْرِبُ

ومنها:

٢- هَصُورٌ له السَّرْدُ المُضاعَفُ لِبْدَةٌ
لَدَى الحرب والعَضْب اليمانيُّ مِخْلَبُ

ومنها يصف خيمة الفَرَج:

٣- وبيضِ خيامٍ يهتدي الركبُ في الدُّجى
بها حين تَخْفَى النيِّراتُ وتُحْجَبُ

٤- تبوأْتَ منها خيمةَ الفَرَجِ التي
لراجيك فألٌ في اسمها لا يُكَذَّبُ

٥- فتاهَ على إيوانِ كسرى وتاجِه
رواقٌ لها في ظلِّ مُلْكِكَ يُضْرَبُ

٦- علا وعَلَتْ فاستوفتِ الجوَّ هالةً
بها منك بدرٌ بالبهاءِ محجَّب

٧- يكادُ من الإحكام صافنُ خَيْلِها
يجولُ وساجي وَحْشِها يتوثَّبُ

٨- ويومٍ كيومِ الحشرِ هَوْلاً وشدَّةً
يَرَى الطفلُ فيه خيفةً وهو أشْيَبُ

٩- سَفَرْتَ به عن وجهِ جَذْلانَ ضاحكٍ
وللشمسِ وجهٌ بالعَجاجِ مُنَقَّبُ

١٠- وأسمرَ عسَّالِ الأنابيبِ قد سَطَا
على الأُسْدِ منه في يمينك ثَعْلَبُ

١١- أخو الصِّلِّ شِبْهًا ما لَهُ الدهرَ مُذ نأى
عن التُّرْبِ إلا في الترائبِ مَشْرَبُ

الشرح: (٢) الهَصُور. أي الأسدُ الشديدُ الذي يفترس. تاج العروس. ٤٢٦/١٤، والسَّرْدُ: نَسْجُ الدِّرْعِ. تاج العروس ١٨٦/٨، والعَضْب: السيف القاطع. تاج العروس ٣٩٠/٣.

(٥) الرُّواقُ: مُقَدَّمُ البَيْتِ. تاج العروس ٣٧٥/٢٥.

(٧) الصافِنُ مِن الخَيْلِ: القائِمُ على ثلاثِ قوائِمَ وقد أقامَ الرابعَةَ على طَرَفِ الحافِرِ. تاج العروس ٣١٢/٣٥.

(٨) يوم الجِسْرِ: إنما يريدون الجسر الذي كانت فيه الوقعة بين المسلمين والفرس قرب الحيرة، ويعرف أيضا بيوم قسّ الناطف. معجم البلدان ١٤٠/٢.

(٩) العجاج: الغبار. تاج العروس ٩٠/٦.

(١٠) عسَّال: من عَسَلَ الذِّئْبُ، أو الفَرَسُ، أو الثَّعْلَبُ، يَعْسِلُ: مَضَى مُسْرِعاً، واضْطَرَبَ في عَدْوِهِ، وهَزَّ رَأْسَه. تاج العروس ٤٧٧/٢٩، والأنابيب: الرماح. تاج العروس ٢٣/٢، والثَّعْلَبُ: طَرَفُ الرُّمْحِ الدَّاخِلُ في جُبَّةِ السِّنَانِ منه. تاج العروس ٩١/٢.

(١١) والصِّلُّ، بالكَسْرِ: الحَيَّةُ الَّتي تَقْتُلُ مِنْ سَاعَتِها إذا نَهَشَتْ، أو هي الدَّقِيقَةُ الصَّفْرَاءُ، لا تَنْفَعُ فيها الرُّقْيَةُ، و يُقالُ: مُنِيَ فُلانٌ بِصِلٍّ، وهي الدَّاهِيَة، وهو مَجازٌ . تاج العروس ٣٢٦/٢٩.

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٨٣/٢ - ٨٤، وينظر في خيمة الفرج: الأفضليات ٢١٠ وما بعدها، وهي خيمة عملها الأفضل، وسماها: " خيمة الفرج "، ثم سميت خيمة القاتول، لأنها كانت إذا نصبت يموت تحتها رجل أو رجلان، اشتملت على ألف ألف ذراع، وكان ارتفاعها خمسين ذراعًا بذراع العمل، أنفق عليها عشرة آلاف ألف دينار ". نصوص من أخبار مصر ١٠٢.

(٤)

وقال ملغزًا: [من السريع]

١- مَا أَحْـــرُفٌ تُـقْـرأُ مَقْلوبَـةً ... لِـلطَّـيْـرِ والأَنْـعـامِ مَنْسُوبَـةْ

٢- صَحِيحَةُ الشَّكْلِ ولكنَّها ... مَكْسُورَةُ الأَبْعاضِ مَضْروبَةْ

٣- أَظْهَرْتُها جَهْدي وأَخْفَيْتُها ... فَهِيَ مع الهَتْكَةِ مَحْجُوبَةْ

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٢٣١/٢.

[قافية التاء]

(٥)

وقال يمدح الملك الأفضل: [من الكامل]

١- لولا الهوى ما عَبَّرَتْ عَبَرَاتُهُ ... عن وَجْدِهِ وتَصاعَدَتْ زَفَراتُهُ

٢- فَرَقُ الفِراقِ أطارَ حَبَّةَ قلبه ... فتقطَّعت بِمُدَى النوى عَزَمَاتُه

٣- من كانَ وَحْيُ الحبِّ بينَ ضلوعه ... نَزَلَتْ بفيضِ دموعه آياتُه

٤- لا تُنْكِروا حُمْرَ الدموعِ فإنه ... جَمْرُ الأَسَى وتَنَفُّسي نَفَحَاتُه

الرواية: (١) ورد البيت الأول في نتائج المذكرة برواية: " وتضاعفت زَفَراتُهُ "، وورد في الوافي

بالوفيات برواية: "لولا النوى... وتسعرت".

(٤) ورد البيت الرابع في خريدة القصر وجريدة العصر برواية: "نفحاته".

الشرح: المدى: جمع مُدية، وهي الشفرة. تاج العروس ٣٩/ ٥١٤.

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٢/٨٦ - ٨٧، والوافي بالوفيات ٢٥/١٣٩، وورد البيت الأول في نتائج المذاكرة ٥٥، وهو من قصيدة تبلغ (٨٠) بيتًا كما قال "ابن الصيرفي ت ٥٤٢ هـ"، وأبدى "أبو الخير الكفرطابي" تشككه في نسبة القصيدة إليه في مجلس حضره "مُجبَرٌ الصقلي"، فأقنع "مُجبَر" الحاضرين بنظم قصيدة تشبهها في اشتمال كلّ بيت على جناس، ومنها الأبيات المدرجة تحت رقم (٣٠) هنا، واحتدمت بينهما الخصومة.

(٦)

وقال: [من الكامل]

١- فَسَقَى مَحَلَّ الجِزْعِ مِن مَحْلٍ بِهِ
غيثٌ تَدُورُ عَلَى الرُّبى كَاسَاتُه

٢- سَفَحٌ سَفَحْتُ عليه دَمْعي في ثَرًى
كالمِسْكِ ضَاعَ مِنَ القَنَاةِ فُتَاتُه

الشرح: (١) المحْل: الجَدْبُ، وهو انقطاعُ المطرِ، ويُبْسُ الأرضِ من الكلأ. تاج العروس ٣٠/ ٢٩١.

التخريج: الأفضليات ١١٣، وقال مؤلِّفه: وَرَّى بضَاعَ مِن الضَّياع عن ضَاعَ مِن التَّضَوّع.

(٧)

وقال: [من الكامل]

١- شِعْرٌ أَرَقُّ مِن النَّسيمِ حَوَاشِيا
لم تَرْوِ حُوشِيَّ الكَلامِ رواتُهُ

٢- نُظِمَتْ لشاهِنْشَاهَ منه قَصَائِدٌ
قُصِدَتْ مَدائِحُهُ بِهَا وَصِفَاتُهُ

٣- فَأَتَى بَدِيعًا في بَدِيعٍ أَطْمَعَتْ
ألفاظُه وَتَمَنَّعَتْ طُرُفَاتُهُ

٤- كالرُّوحِ يُدْرَكُ بالحقيقةِ فِعْلُهُ
وتَغِيبُ عَن أَهْلِ البَصَائِرِ ذَاتُهُ

التخريج: الأفضليات ١٨٠، ولعل الشِّعر المدرج تحت الأرقام (٥ - ٧) من قصيدة واحدة.

(٨)

وقال يمدح الأفضل أمير الجيوش شاهنشاه:

[من الكامل]

١- امْلأْ كؤوسَكَ بالمُدَامِ وهَاتِهَا
إنَّ الهوَى للنَّفسِ مِن لَذَّاتِها

٢- اصْرِفْ عن المشتَاقِ صِرْفَ مُدامةٍ
رَشْفُ الرُّضابِ أَلَذُّ مِن رَشَفاتِها

٣- فألَذُّ أشربَتي وأحلاهَا التي
أَمْسَتْ ثغورُ البِيضِ مِن كَاسَاتِها

٤- ومريضةِ الأجفانِ سامَتْ في الهوى
قَتْلي فَهَانَ عَلَيَّ في مَرْضَاتِها

٥- ما زِلتُ أَصْفَحُ في القِلَى عن جُرْمِها
وأَغُضُّ في الإعراضِ عَن هَفَواتِها

٦- حَتَّى توهَّمتِ الصُّدودَ زيادةً
في حُسْنِها عِنْدي وفي حَسَنَاتِها

٧- يا هنده رفقًا بنفس مُتَيَّم
أفسدْتِ بالهجرانِ طيبَ حياتِها

٨- يا هندُ قتلُ العاشقينَ ظلامَةٌ
لا يُهتدَى في الحسْنِ من ظلماتِها

٩- فانهَي جُفونَكِ عن إراقةِ مُهْجتي
إنّي أخافُ عليكِ من تَبِعاتِها

١٠- يا أهلَ رامةَ ما لظبيةِ بانكم
سلَّتْ ظُبا الفتكاتِ من لحظاتِها

١١- ما للأُسودِ الضارياتِ على الورى
ما أخطرَ الهجماتِ في أجماتِها!

١٢- لا والقساوةُ في القلوبِ قسامةٌ
تختصُّ بالعشّاقِ في قسماتِها

١٣- أعلى أُسودِ الغابِ تجسرُ في الهوى
ما للعيونِ النُّجلِ من فتكاتِها

ومنها:

١٤- ما خِلْتُ أنَّ النفسَ ينكدُ عيشُها
حتّى يكونَ الموتُ من شهواتِها

١٥- أستودعُ اللهَ القِبابَ وأوجهًا
فيهنَّ كالأقمارِ في هالاتِها

١٦- الخمرُ والكافورُ في أفواهِها
والوَرْدُ والتُّفّاحُ في وجناتِها

١٧- والوردُ يحسُدُ نرجسًا وبنفسجًا
في شُهْلِ أعيُنِها ولُعْسِ لِثاتِها

١٨- تلكَ الرياضُ اللائي ما برحَتْ يدي
تجني ثمارَ الوصلِ من وجناتِها

١٩- ولَرُبَّ قافيةٍ شرودٍ شرَّدَتْ
نومي فبتُّ أجولُ في أبياتِها

٢٠- حتّى ورَدْتُ من التأسُّفِ بعدَهم
نارًا دُموعي الحُمْرُ من جمراتِها

٢١- فمنَ المحالِ خفاءُ أسرارِ الهوى
والدَّمعُ من رُقَبائِها ووشاتِها

٢٢- مازلتُ أنظمُ طيبَ ذكرِكَ عنبرًا
أرجًا خلالَ الدُّرِّ من حالاتِها

٢٣- حتى إذا نشرَ الصباحُ رداءَهُ
عن مثلِ نفحِ المسكِ من نفحاتِها

٢٤- وتمثَّلَتْ عقدًا تودُّ كواكبُ الـ
ـجوزاءِ عُقْدتَهُ على لَبّاتِها

٢٥- أعدَدْتُها للقاءِ مجدِكَ سُبْحَةً
أدعو بها لأنالَ من بركاتِها

٢٦- ومدائحُ الكرماءِ خيرُ وسيلةٍ
شُفِعَتْ بها الآمالُ في حاجاتِها

٢٧- وأحقُّها بالنُّجحِ مدحُكَ إنَّهُ
للنفسِ عندَ اللهِ من قُرُباتِها

٢٨- فاليومَ أنثُرُها جواهرَ حكمةٍ
عَقِمَتْ بحارُ الشِّعرِ عن أخواتِها

٢٩- فالبسْ بها حُلَلَ الثناءِ فإنها
حُلَلٌ تروقُ عُلاكَ في بدَناتِها

٣٠- وافسحْ لنا في لثمِ بُسْطِكَ إن أبَتْ
يُمناكَ إلا شُغْلَها بهِباتِها

شعر مجبر الصقلي (ت قبل ٥٤٠هـ) صنعة وشرح

٣١- قَسَمًا بمن قَسَمَ الحُظوظَ فنلتَ أفـ

ـضلها ونالَ النّاسُ من فَضَلاتِهَا

٣٢- وَبَنَى العُلا رتبًا فكنتَ بفضله

أَوْلَى مَن استَوْلَى عَلَى غَايَاتِهَا

٣٣- لولا وُجودُكَ في الزَّمَانِ وَجُودُكَ الـ

ـمُحْيي المكَارِمِ بَعْدَ بُعْدِ وَفَاتِها

٣٤- لم يُعْرَفِ المعرُوفُ في الدُّنيا ولو

طُفْنَا عليهِ في جميعِ جِهَاتِهَا

الرواية: (٢) ورد البيت الثاني في خريدة القصر وجريدة العصر، والوافي بالوفيات برواية: "اصرف".

(٣) ورد البيت الثالث في الخريدة برواية: "وأحل أشربتي".

(٤) وورد البيت الرابع في الوافي بالوفيات برواية: "تلفي وهان"، وورد في البدر السّافر برواية: "تلفي".

(٥) وورد البيت الخامس في الوافي بالوفيات: "أصفح في العلا".

(٢٠) وورد البيت العشرون في خريدة القصر وجريدة العصر برواية: "التّأسُّفِ بعدَها".

(٢٢) وورد صدر البيت الثاني والعشرين في البدر السّافر برواية: "أنظر طيب"، وورد عجزه في خريدة القصر وجريدة العصر برواية: "كلماتها".

(٢٣) وورد عجز البيت الثالث والعشرين في البدر السّافر برواية: "نشر المسك".

(٢٤) وورد عجز البيت الرابع والعشرين في البدر السّافر برواية: "الجوزاء لو"، وهو مضطرب.

(٢٥) وورد صدر البيت الخامس والعشرين في البدر السّافر برواية: "مجدك منحة".

(٢٦) وورد عجز البيت السادس والعشرين في البدر السّافر برواية: "شفعت نهى".

الشرح: (١٧) الشُّهْلَةُ: حُمْرَةٌ في سَوادِ العَيْنِ. تاج العروس ٢٩/٣٠٧، واللَّعَسُ: سَوادٌ مُسْتَحْسَنٌ في الشَّفَةِ واللِّثَةِ. تاج العروس ١٦/٤٨٠.

التخريج: الأبيات ١ – ٦، ١٤، ١٥، ١٧ – ٢٠، ٢٢ – ٣٤ في خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٢/٨٤ – ٨٦.

والأبيات ١، ٢، ٤ – ١٣، ١٥، ١٦، ٢٠ – ٢٧ في مخطوط البدر السّافر في أنس المسافر ٢/٦٥ – ٦٦.

والأبيات ١ – ٦ في الوافي بالوفيات ٢٥/١٤٠.

[قافية الحاء]

(٩)

وقال ملغزًا: [من مخلع البسيط]

١- أُحْجِيَةٌ شأنُها عجيبٌ

يَفْهَمُها كلُّ ذي قَرِيحَةْ

٢- ما ذاتُ خَدٍّ به سَوَادٌ

كَخَدِّ نُوبِيَّةٍ صَرِيحَةْ

٣- وآخَرُ أَبْيَضٌ نَقِيٌّ

يُخالُ من فِضَّةٍ صريحَةْ

٤- محجوبةٌ تُشْتَهَى ولكن

لِكَوْنِها طَفْلَةً مَلِيحَةْ

٥- وكــلُّ مَــن لامَ فــي هَــواهَــا
يَــمْــحَــضُــكَ الــوُدَّ والــنــصــيــحَــهْ

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٢٢١/٢، وحل اللغز ما ورد فيه في قوله: " بمصر طيرٌ يسمى الطفل يؤكل، الواحدة طفلة ".

[قافية الدال]

(١٠)

وقال: [من الكامل]

١- أرأيت برقًا بالأبارقِ قد بَدَا
في أُفْقِـهِ مُتَبَسِّمًا مُتَوَقِّدا

٢- كيفَ اكتَسَى ثوبَ السَّحابِ مُمسَّكًا
وأَحَالَه شُـفَف الرِّداءِ مُوَرَّدَا

٣- وكأنَّما في الجوِّ كأسٌ كُلَّما
فاتَتْ نميرَ البرق صاحَ وغَرَّبَدَا

٤- أو مُرْهَف كَشَفَتْ مداوسُ صَيْقَلٍ
عن مَتْنِهِ صَدَءًا لكي يُرْوِي الصَّدَى

٥- كالحَبِّ أَوْ دِقِّ اللُّجَيْنِ يسيلُ من
أُفُـقٍ أَحَالَتْهُ البوارقُ عَسْجَدَا

٦- وكلؤلؤٍ للغيثِ يأخذُهُ الثَّرَى
فيعيدُهُ نَبْتًا يُخَالُ زَبَرْجَـدا

الرواية: الرواية: (١) ورد عجز البيت الأول في الوافي بالوفيات برواية: "متبسِّمًا في أفقه متوقدا".

(٢) وورد عجز البيت الثاني في الوافي بالوفيات برواية: " وأحاله شفُّ الرداءِ ".

(٣) وورد البيت الثالث في الوافي بالوفيات برواية: " فكأنّه في الجو... فاتت يمينُ الرّعدِ ".

(٤) وورد البيت الرابع في الوافي بالوفيات برواية: " مداوسُ صقيلٍ.

(٥) وورد صدر البيت الخامس في الوافي بالوفيات برواية: " فاعجبْ لودقٍ كاللُّجينِ يسيل في ".

(٦) وورد البيت السادس في الوافي بالوفيات برواية: " وللؤلؤٍ للغيثِ... فيعيدُ لؤلؤه ".

الشرح: (٢) مُمسَّكًا: أي مخلوطًا بالمسك. تاج العروس ٢٣٣/٢٧، ثَوْبٌ شَفّافٌ: يُرَى منه ما وَرَاءَهُ. تاج العروس ٥٢٤/٢٣.

(٤) المُرْهَفُ: السيف الدقيق. تاج العروس ٢٦٨/٢٣، ومداوسُ: جمع مِدْوَسٌ: المِصْقَلَةُ، وهي خَشَبَةٌ يُشَدُّ عليها مِسَنٌّ يَدُوسُ بها الصَّيْقَل السَّيْفَ حتى يَجْلُوَه. تاج العروس ٩٤/١٦ — ٩٥.

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٨٦/٢، والوافي بالوفيات ١٤٠/٢٥ — ١٤١،، وقال مؤلف الخريدة عن البيت الأخير: إنه مأخوذ من قول ابن أبي الخليل:

ومــن الــعــجــائــب أن
وخــيــوطَــهُ بــيــضٌ
أتــى مــن نَــسْــجِــه
بــســاطٌ أخْــضَــرُ

(١١)

وقال: [من الطويل]

شعر مجبر الصِّقلي (ت قبل ٥٤٠ هـ) صنعة وشرح

١- رعَى اللهُ رَيْعَانَ الصِّبَا ولياليًا

مَضَيْنَ بعهدٍ للشَّبَابِ حميدِ

٢- لياليَ أَغْشَى في ليالي ذَوائبٍ

بدورَ وُجوهٍ في غُصونِ قُدودِ

٣- وأشربُ خمرًا من كؤوسِ مَراشفٍ

وأقطفُ وردًا من رياضِ خُدودِ

٤- ولولا هوَى غزلانِ رامةَ لم يكنْ

يُرَى غزَلي ذا رِقَّةٍ ونَشيدِ

٥- ولكنْ صحبْتُ الجهلَ كَهْلاً ويافعًا

وطفلاً إلى أن رَثَّ فيه جَديدي

٦- فعلَّمني حُلْوَ العِتَابِ الذي به

أذَبْتُ دموعَ الخُودِ بعدَ جُمُودِ

الشرح: (٦) الخَوْدُ: الفتاةُ الحَسَنَةُ الخَلْقِ، بفتح فسكون، الشَّابَّةُ. تاج العروس ٨/٦٧.

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٢/٨٨.

[قافية الراء]

(١٢)

وقال في " أبي عبد الله ابن المسلَّم " الكاتب، وكان يجري له خمسة دنانير في كل شهرٍ على نظم السيرة المصرية فسأل أن يجري له شيءٌ على الشِّعر، فزيد نصف دينار:

[من البسيط]

١- جَرَى الحديثُ فقالوا: كلُّ ذي أدَبٍ

أضحَتْ له خمسةٌ تُجْرَى بمقْدارِ

٢- بأيِّ فضلٍ حَواه ابن المُسَلَّم من

دُونَ الجماعةِ حتَّى زِيدَ في الجَاري

٣- أَجْرَوْا له خمسةً عن حَقِّ سيرتِهِ

فقالَ: لا تُنْقِصوني حقَّ أشعاري

٤- نادَوْا عليه وسُوقُ الشِّعرِ نافِقَةٌ

فلم يَزِدْ قَدْرَه عن نِصفِ دينارِ

الرواية: (٢) ورد البيت الثاني في الوافي بالوفيات برواية: " هذي الجماعةِ ".

(٤) وورد البيت الرابع في خريدة القصر وجريدة العصر : " وسعرُ الشِّعر... يَزِدْ قَدْرُها "، وورد في الوافي بالوفيات: " يزِدْ قدره ".

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٢/٨٣، والوافي بالوفيات ٢٥/١٣٩.

(١٣)

وقال: [من الوافر]

١- أترضَى أن تَقُولَ مَقَالَ وَغْدٍ

لئيمِ الطَّبعِ مدخولِ النِّجارِ؟

٢- إذا غلبتْ عليَّ رجالُ سوءٍ

وخِفْتُهمُ صفعْتُ نساءَ داري

الشرح: النِّجار: الأصل والحسب. تاج العروس ١٤/١٧٦.

التخريج: الوافي بالوفيات ٢٥/١٤١.

(١٤)

وقال بمصر: [من مجزوء الكامل]

١- لا تجلسَنَّ ببابِ مَنْ

يَأْبَى عليكَ دُخولَ دارِهْ

٢- وتقولُ: حاجاتي إليـ

ـه يَعُوقُها إنْ لم أُدارِهْ

٣- واتــرُكْــهُ واقــصِــدْ رَبَّـهـا
يـقْـضِـي وربُّ الـدارِ كَـارِهْ

الـروايـة: (١) ورد البيت الأول في توضيح المشتبه برواية: "لا تجلس".

(٢) وورد البيت الثالث في خريدة القصر وجريدة العصر برواية: "واقصِدْ رَبَّه... تقضى"، وورد في الوافي بالوفيات برواية: "" واقصِدْ رَبَّه... يقضى".

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٢/ ٨٧، معجم السَّفر ٢٨٢، توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم ٨/ ٥١، والوافي بالوفيات ٢٥/ ١٤١.

(١٥)

وقال: [من الخفيف]

١- ذو صَـلاةٍ مـوصـولـةٍ بِـصِـلاتٍ
لـيـلُـهُ عـامـرٌ بـهـا ونـهَـارُهْ

٢- سـابـقٌ فـي الـسـمـاحِ كـلَّ جـوادٍ
لـلـعُـلا لا بـحـلـبـةٍ مـضْـمـاره

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٢/ ٨٧.

[قافية الصاد]

(١٦)

وقال بمصر: [من المجتث]

١- كَـمْ بَـاتَ لله عِـنْـدي
مِـنْ نِـعْـمَـةٍ لـيـسَ تُـحْـصَـى

٢- وَلَـسْـتُ دُونَ الـبَـرَايَـا
بِـفَـضْـلِـهِ مُـسْـتَـخَـصَّـا

٣- لـكـن شَـكَـرْتُ نَـصِـيـبـي
أرجُـو الـزِّيَـادَةَ حِـرصَـا

٤- فَـلْـيَـشْـكُـرُوه يَـزِدْهُـم
فَـقَـدْ أَتَـى ذَاكَ نَـصَّـا

التخريج: معجم السَّفر ٢٨١ – ٢٨٢.

(١٧)

وقال: [من البسيط]

يـا مَـنْ عَـصَـى اللهَ مَـغْـرُورًا بِـرَحْـمَـتِـهِ
إعـمَـلْ لِـرَبِّـكَ مَـا يُـرْضَـى بِـإخْـلاصِ

إنَّ الـذي جـعَـلَ الـفِـردوسَ مَـنْـزِلَـةً
لِـمَـنْ أَطَـاعَ أَعَـدَّ الـنَّـارَ لـلـعَـاصِـي

التخريج: معجم السَّفر ٢٨٢.

[قافية العين]

(١٨)

وقال يمدح القائد أبا عبد الله الملقب بالمأمون*:

[من مجزوء الكامل]

١- لـيـسَ الـفِـراقُ بِـمـسـتـطـاعِ
فَـدَعِـيـهِ مِـنْ ذِكْـرِ الـوَدَاعِ

٢- وعِـدِيـهِ مَـا يَـحْـيَـا بِـهِ
مِـنْ طِـيـبِ وَصْـلٍ واجـتـمَـاعِ

٣- يَـا وَجْـهَ مُـكْـتَـمِـلِ الـبُـدُو
رِ وقَـدَّ مُـعْـتَـدِلِ الـيـرَاعِ

٤- بـجـمَـالِ مَـا تـحـتَ الـرِّدا
ءِ وحُـسْـنِ مَـا تـحْـتَ الـقِـنَـاعِ

شعر مجبر الصِّقلي (ت قبل ٥٤٠ هـ) صنعة وشرح

٥- يـا أخـتَ يـوسـفَ إنَّ قـلـ
ـبي في هـواكِ أخـو الـصُّـواعِ

٦- فـلـئـن ظـفـرْتُ بـه لـديـ
ـك وكـنـتِ سـارقـةَ الـمـتـاعِ

٧- فـلآخـذنَّـكِ مـن قـبـيـ
ـلكِ أخـذَ مـنـكِ واقـتـطـاعِ

٨- يـا نفسُ حسْبُكِ لا تُهـا
لِـي بـالـخُـطـوبِ ولا تُـراعـي

٩- يـكـفـيـكِ أنَّـكِ في حِمَى
مَـن لـيـس يـرضـى أن تُـضـاعـي

الشرح: (٥) الصُّوَاعُ: الذي يُشْرَبُ به قال تعالى: " قالوا نَفْقِدُ صُوَاعَ الملِكِ ". تاج العروس ٢١/٣٧٨، ويشير الشاعر إلى قصة يوسف – عليه السلام – وإخوته.

* **المأمون**: " هو أَبُو عَبْدِ اللهِ المَأْمُوْنُ بنُ البطَائِحِيِّ ، هُوَ وَزِيْرُ الدِّيَار المِصْرِيَّة، وَالدَّوْلَة العُبَيْدِيَّة... فَكَانَ حمَالاً فِي السُّوق بِمِصْرَ، فَدَخَلَ مرَّةً إِلَى دَار الأَفْضَل أَمِيْرِ الجُيُوْش... فَاسْتَخدمه فرَّاشاً مَعَ الجَمَاعَة، فَتَقَدَّم وَتَميَّز... أَعَان الآمِرَ بِاللهِ عَلَى الفتك بِأَمِيْرِ الجُيُوْش، وَوَلِيَ منصبَه، وَكَانَ شَهْماً مِقْدَاماً... ثُمَّ إِنَّهُ عَامل أَخَا الخَلِيْفَة الآمِرِ عَلَى قَتْلِ الآمرِ... فَعَرف بِذَلِكَ الآمرُ، فَقَبَضَ عَلَى المَأْمُوْنِ، وَصلبَه، وَاسْتَأْصلَه فِي سَنَةِ تِسْعَ عَشْرَةَ وَخَمْسِ مائَة ". سير أعلام النبلاء ١٩/٥٥٣، وينظر في أخبار المأمون: كتاب نزهة المقلتين في أخبار الدولتين لابن الطوير في صفحات متفرقة.

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٢/٨٨ – ٨٩.

(١٩)

وقال ملغزًا: [من المتقارب]

١- أُحَاجِيكَ مَا سَابِقٌ للخُيو
لِ لا تُحْسِنُ الرِّيحُ تَجْرِي مَعَهْ

٢- يَسِيرُ عَلَى حَافِرٍ واحِدٍ
قَوَائِمُهُ فَوْقَهُ أَرْبَعَهْ

٣- إذا المرءُ أَوْدَعَهُ عِدَةً
أَتَاهُ بِأَضْعَافِ مَا أَوْدَعَهْ

٤- وَيُطْعِمُهُ جَهْدَهُ وهو لا
يكادُ مِنَ الحِرْصِ أَنْ يُشْبِعَهْ

٥- يَخِفُّ فتحسَبُهُ رِيشَةً
ولا يقدرُ البَغْلُ أَنْ يَرْفَعَهْ

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٢/٢٢٠، ولعل المقصود هو السّرّ.

[قافية الفاء]

(٢٠)

وقال في ملك غانة لما وصل إلى مصر في طريقه للحج: [من البسيط]

كذا يجيبُ دُعَاءَ
مَن غانَةٍ غايَةٍ
الله مَن عَرَفَهْ
الدُّنيا إلى عَرَفَهْ

التخريج: الأفضليات ٢٥٩ – ٢٦٠، ونتائج المذكراة ٥٣، ومخطوط الدر الفريد ٤/١٦٦.

[قافية القاف]

(٢١)

وقال: [من الكامل]

١- أترى السَّحابَ الجَوْنَ باتَ مَشُوقَا
يَبْكِي النَّوَى ويُعَاتِبُ التَّفرِيقَا

٢- فالبرقُ يلمعُ في حشاهُ كأنَّهُ
قلبُ المحبِّ تلهُّبًا وخُفُوقَا

الرواية: (٢) ورد البيت الثاني في خريدة القصر وجريدة العصر برواية: " وحريقا ".

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٢/٨٦، والوافي بالوفيات ٢٥/١٤٠.

(٢٢)

وقال في شمعة: [من البسيط]

١- وَصَعْدَةٍ لَبِسَتْ سِرْبَالَ مُشْتَهِرٍ
بالحبِّ مُنْغَمِسٍ في الدَّمعِ والحُرَقِ

٢- ما زالَ يَطْعنُ صَدْرَ اللَّيلِ لهذَمُها
حتَّى غدا سائلاً منه دَمُ الشَّفقِ

الرواية: (٢) ورد صدر البيت الثاني في مطالع البدور برواية: " الليل يهدمها ".

الشرح: (١) الصَّعْدَةُ بالفتح: القَنَاةُ، وقيل: هي: المُسْتَوِيَةُ. تاج العروس ٨/٢٨١.

(٢) اللَّهْذَمُ: القَاطِعُ من الأَسِنَّةِ . تاج العروس ٣٣/٤٦٣.

التخريج: المرقصات والمطربات ٣٧٢، وحرف اسم الشاعر فيه إلى " ابن جبر الصقلي "، ونسبت النتفة إلى ابن خفاجة الأندلسي في مطالع البدور في منازل السرور ١/٨٤، ولم أجدها في ديوانه.

[قافية الكاف]

(٢٣)

وقال يمدح الأفضل أمير الجيوش على وزن قصيدة الشريف الرضي*: [من البسيط]

١- يا غُرَّةَ البَدْرِ مَن بالهَجْرِ أَغْرَاكِ
أم مَن بِقَتْلِكِ دَمَ العُشَّاقِ أَفْتَاكِ ؟

٢- جَنيتِ قَتلي ولي في وَجْنَتَيكِ دَمٌ
صَحَّتْ عليكِ به الدَّعْوَى لِقَتْلاكِ

٣- وما بجفنيكِ مِن حَقِّ الفُتُورِ لَقَدْ
أصبحتِ فتنةَ زُهَّادٍ ونُسَّاكِ

٤- خُلِقْتِ سيفًا عَلَى العُشَّاقِ مُشْتَهِرًا
خَدَّاهُ خَدَّاكِ والجَفْنَانِ جَفْنَاكِ

٥- يا سَلْمَ أَلقيتُ سَلْمِي في هَوَاكِ فَلِمْ
سَلَّتْ عَلَيَّ سُيوفَ الحربِ عَيْنَاكِ ؟

٦- تُرَاكِ نَزَّهْتِ قلبي قَبْلَ صَبْوَتِهِ أن
سَوفَ يَهْوَى صَرِيعًا حِينَ يَهْوَاكِ

٧- عَيني أَعَانَتْ عَلَى قَلْبي بِنَظْرَتِهَا
فَصَادَ في صَيدِ أَشْرَاكِي بِأَشْرَاكِي

٨- يا عَينُ أَصْبَحْتُ مِن جَرَّاكِ في تَعَبٍ
فَمَن عَلَى نَظَرٍ في الحُسْنِ جَرَّاكِ ؟

٩- لولاكِ ما قَرَعَتْ قَلْبي الخُطوبُ ولا
غَرِقْتُ في غَمَرَاتِ الحُبِّ لَولاكِ

١٠- أَجْرتْ دُمُوعَكِ سَاعَاتُ الفِرَاقِ دمًا

شعر مجبر الصقلي (ت قبل ٥٤٠ هـ) صنعة وشرح

لَمَّا رعَيْتَ خُؤُونًا لَيسَ يَرْعَاك

١١- يا رَوْضَةَ البانِ جادَتْكِ السَّحابُ بما
أهْدَى لَنا طِيبَ رَيَّا طِيبُ رَيَّاك

١٢- ويا صَبَا الجَزعِ لولا مَنْ صَبَوتُ له
حَيَّاكِ بالعَرْفِ منهُ مَا عَرَفْنَاك

١٣- يا أهلَ رَامَةَ مَا للرِّيمِ عِنْدَكُم
يُشْكَى إليه فلا يَحْنُو عَلَى الشَّاكي؟!

١٤- ومَا لِغِزْلانِكُم تَغْزُو القُلُوبَ كَذَا
كُلُّ طَرْفٍ حديدِ اللَّحظِ فتَّاك

١٥- يا ظَبيةً بظُبَا ألحاظِهَا سَفَكَتْ
دَمي كَفَاكِ الذي تَجْنِيهِ كَفَاكي!

١٦- لَمْ تَنْقدِحْ بينَ قَلْبي والهَوَى زَندٌ
حتَّى اشتَكَتْ ضِيقَةَ القَلبينِ زَنْدَاك

١٧- ولم تحلَّ في جُفُوني للكَرَى سِنَةٌ
مُذْ جَالَ كالخِنْصرِ الممشُوقِ خَصْرَاك

١٨- قَاسيتُ من قلبِكِ القاسي أليمَ جَفا
رِفقًا به خُلِقَتْ للعَطْفِ عِطْفَاك

١٩- أراكِ مُؤثِرَةً عُودَ الأرَاكِ عَلَى
أنَّ الخَواطِرَ والألْبَابَ مَرْعَاك

٢٠- حَرَمْتِ ظَلْمَكِ أنْ تَدْنُو الشِّفَاه له
فَكَيفَ حَلَلتِ ظُلْمَ الوالهِ الشَّاكي؟

٢١- مَا للكَرَى ضَلَّ عَن عَيني الخَيالُ به
إلَّا اهتَدَى بكِ يا سَلْمَى فَأهْدَاك؟

٢٢- لا أنتِ تَسْري ولا أسْري إليكِ فَمَا
أقْصَاكِ يا لذَّةَ الدُّنيا وأقْسَاكِ!

٢٣- خُذي يميني يمينًا غيرَ خَائنَةٍ إنّي
عَلَى كُلِّ حَالٍ لَستُ أنْسَاك

٢٤- وكَيفَ يَأتي سُلُوًّا أو يَهمّ به
مَنْ أن تَنَاهَتْ أمَانِيه تَمَنَّاك؟!

٢٥- إنْ كانَ أحلا من الوَصْلِ الفِرَاقِ بدا
فَإنَّ قَلْبي مَعْمُورٌ بِذِكْرَاك

٢٦- لِمْ أنْتِ يا كَعْبَةَ الفِرْدَوسِ
سَاخِطةٌ وَفي مَقاصيرِه رضوانُ رباك؟

٢٧- سَكَنْتِ قلبي فَأسْكَنْتِ الحريقَ به
ألا بَرَدْتِ بماءِ الوَصْلِ مَأوَاكي؟

٢٨- كَظَمْتِ للبينِ غَيْظًا يَوْمَ كَاظِمَةٍ
فَكَيفَ أسْخَطَنِي سُخْطٌ وَأرْضَاك؟

٢٩- نَوَيتِ قَبلَ النَّوَى هَجْري فَلا عَجَبٌ
أنَّ التَّفَرُّقَ مِن نَائِيك نَادَاك

٣٠- يا نفسُ أنفَسُ شَيءٍ أحْرَزَتْهُ يَدي
حلْمٌ حَرَزْتُ بهِ في المجدِ لُقْيَاك

منها في المدح قوله:

٣١- مَولى أقامَ الليَالي حَولَه خَدَمًا
واستخدَمَ السَّعْدَ في فُلْكٍ وَأفلاك

٣٢- سَعَى إلى الغَايةِ القُصْوَى فَأدْرَكَهَا
وَأعجَزَ الخَلقَ عَنْ سَعْيٍ وإدرَاك

٣٣- فَوقَ الثَّرَى والثُّرَيَّا من سَعادَتِه
رُكْنٌ شَديدٌ وَفَرْعٌ في العُلَى زَاك

٣٤- يا دَولَةَ الأمرِ المنصُورِ طِبْتِ بما
أعْطَاكِ رَبُّكِ مِن فَضْلٍ وَأولاك

مقالات

٣٥- سُلالةُ المصطفى فيكَ الإمامُ ومَن

كفيله سيفُ تأييدٍ بيُمناكِ

٣٦- نُورانِ من جوهريٍ بينٍ ومملكةٍ

حُفَّا بجُندينِ من نصرٍ وأملاكِ

٣٧- سَقيًا لأيامكِ الغُرِّ التي حَسُنَتْ

فحارَ في وصفِها أوْ وضعِها الحاكي

٣٨- أصبحتِ جنَّةَ عَدْنٍ لا نعيمُكِ ممـ

ـزوجٌ ببؤسٍ ولا للحزنِ عُقباكِ

٣٩- وظلُّكِ الأمْنُ أمسى مَنْ تَفيَّأَهُ

في جَنَّةٍ جُنَّةٍ من صرفِ دُنياكِ

٤٠- لم نَعرفِ العيشَ في الدُّنيا ولذَّتها

ولا انتفعْنا به حتَّى عرفْناكِ

٤١- إليكِ يا مصرُ وافى كُلُّ ذي أمَلٍ

رآكِ أوفى نصيرٍ حينَ وافاكِ

٤٢ - صَدَّتْ عن الماءِ هيمُ النَّاجياتِ بنا

فما وردْنا الغنا حتَّى وردْناكِ

٤٣- أصبحتِ كعبةَ جُودٍ للعفاةِ فما

تنفكُّ تسعى الأماني حولَ مسعاكِ

٤٤- ملكٌ حَكى نيلكِ الفيَّاضَ نائلُهُ

فلو غدا النيلُ غورًا فيكِ روَّاكِ

٤٥- يا كفَّهُ السَّمحةُ البيضاءُ ظلْتِ فما

أوفاكِ جُودًا وما بالعهدِ أوفاكِ

٤٦- لو كنتِ في زمنِ ألفيتِ حاضرَه

أغنتْ حقيقًا عن النُّعمانِ نُعماكِ

٤٧- دُنياي إنْ يدي بالأفضلِ اعتصمَتْ

إيَّاكِ عنِّي ببؤسِ العيشِ إيَّاكِ

٤٨- ويا صُروفَ الليالي ويْحكِ انصرفي

فجُودُه بشِهابٍ قد تصدَّاكِ

الشرح: (٧) كلمة أشْرَاكي الأولى جمع شريك، والثانية: جمع شَرَك، وهي: حبائل الصيد. تاج العروس ٢٢٥/٢٧.

(١٢) رامة: هي منزل بينه وبين الرمادة ليلة في طريق البصرة إلى مكة... وقيل: جبل لبني دارم... ورامة أيضا: من قرى البيت المقدس بها مقام إبراهيم الخليل عليه السلام. معجم البلدان ١٨/٣.

(٢٠) الظَّلْم: مَاءُ الأَسْنَانِ وبَرِيقُهَا. تاج العروس ٤١/٣٣.

* الشريف الرضي: من أشهر شعراء العصر العباسي الثاني، اسمه محمد بن الحسين بن موسى، أبو الحسن، ولد عام ٣٥٩ هـ، وتوفي عام ٤٠٦ هـ، له عدة مؤلفات، منها: المجازات النبوية، وطيف الخيال، وديوان شعره منشور في أكثر من طبعة. أقيمت حوله عدة مؤلفات، منها: عبقرية الشريف الرضي لزكي مبارك، والاغتراب في حياة وشعر الشريف الرضي لعزيز السيد جاسم، والشريف الرضي لمحمد عبد الغني حسن، يرجع إليها في الوقوف على أخبار حياته.

التخريج: مخطوط البدر السَّافر في أنس المسافر ٦٤/٢ – ٦٥، وورد البيت (٢١) فيه هكذا: " ما للكرى ظل "، ولعل قصيدة الشريف الرضي المقصودة هي ذات المطلع:

يا ظَبْيَةَ البانِ
لِيَهْنَكِ اليومَ أنْ
تَرعى في خمائِلِهِ
القَلْبَ مَرعاكِ

[قافية اللام]

(٢٤)

وقول مُجْبَر أحد شعراء المجلس العالي المالكي ثبت الله سلطانه: [من البسيط]

غَارُوا فَغَارَ لحيني فيهِمُ قَمَرٌ
هَويتُه أفَلا أبكي وقد أفَلا

التخريج: الأفضليات ١٠٩ – ١١٠.

(٢٥)

وقال: [من الكامل]

١- أتَرَى يُفيقُ من الصَّبابة عَاشِقٌ
قَذَفَتْ به الأهْواءُ في الأهْوالِ

٢- مُغْرىً بحبِّ الغانياتِ هَفَتْ به
هَيَفُ الخصورِ ورُجَّحُ الأكْفالِ

٣- غُرِسَ القضيبُ على الكثيبِ بقدِّها
فأتَتْ بميَّادٍ على مُنْهالِ

٤- تَتَرَدَّدُ الأبصارُ فيها حيرةً
في الحُسْنِ بين الخالِ والخلخالِ

٥- غَرَّاءُ غَرَّتْها الشبيبةُ فاكتَسَتْ
تيهَ الدَّلالِ وعِزَّةَ الإدْلالِ

٦- ممكورةٌ مَكَرَتْ بقلبي والهوى
يستضعفُ المحتالَ للمختالِ

٧- حَلَّتْ مواشيَ الوفاءِ وحَلَّلَتْ
في الحبِّ قَتْلي وهو غيرُ حلالِ

٨- قالُوا: تَسَلَّ وبئسَ ما أمَرُوا بِهِ
بؤسُ المحبِّ ولا نَعيمُ السَّالي

٩- قلبي من الأجوادِ إلاَّ أنَّهُ
في الحبِّ مَعْدودٌ من البُخَّالِ

١٠- سُقِيَتْ لَيالِينا بِرامةَ والهوَى
حُلْوٌ وأيامُ الشَّبابِ حَوالي

١١- ولِجِدَّةِ العشرينَ عندي ثَرْوَةٌ
تُغْني هُنَيْدَةَ عن هُنَيْدَةِ مالي

ومنها:

١٢- غيثٌ من الإحسانِ ما ينفكُّ مِنْ
مَعْروفِهِ في وابلٍ هَطَّالِ

١٣- وسَحابُ جودٍ كلَّما ضَنَّ الحَيا
بالماءِ جَادَتْ كفُّهُ بالمالِ

١٤- نادَى بحيَّ على النَّدَى فأجابَهُ
بالحمدِ كُلُّ مُخالِفٍ ومُوالِ

١٥- وأقَرَّ معترفًا بثابتِ فضلِه
من لا يُقِرُّ بمُبْدِعِ الأشْكالِ

الشرح: (٢) الهَيَفُ: ضُمْرُ البَطْنِ ورِقَّةُ الخَاصِرَةِ. تاج العروس ٢٤/ ٥٠٢.

(٤) الخَالُ: شامَةٌ سَوْدَاءُ في البَدَنِ. تاج العروس ٢٨/ ٤٥١.

(٦) المَمْكورَةُ: المَطْويَّةُ الخَلْقِ من النِّساءِ، وقد مُكِرَتْ مَكْرًا، قاله ابن القطّاع. وقيل: هي

المستديرةُ السّاقين أو المُدْمَجَةُ الخَلق الشَّديدةُ البَضْعَةِ. تاج العروس ١٤/١٤٩.

(١١) هُنَيْدَةَ عن هُنَيْدَةٍ: هنيدة الأولى: تصغير هند، والثانية اسم يطلق على المائة من الإبل. هامش خريدة القصر.

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٢/٨٢ – ٨٣.

(٢٦)

وقال يمدح الأفضل أمير الجيوش:

[من الطويل]

١- نَصَحْتُ ولكنْ غَيُّه عَنْكَ شَاغِلُهْ
وهيهاتَ يَهْدي ذَاهِبُ العقلِ ذَاهِلُهْ

٢- هَوى عَقَد التَّبريحِ صَفْقَتَه فَمَن
يقابِلُه فيها بمَا أَنْتَ قَابِلُهْ

٣- فَدَعْه وَوَجْدًا سَارَرَتْهُ شُجُونه
وَوَسْوَاسُ شَوْقٍ أَسْعَرَتْهُ بَلابِلُهْ

٤- فَقَدْ فَقَدَ الصَّبْرُ الجميلُ وَسَاقَهُ
إلى حَتْفِه غَيُّ التَّصَابي وَبَاطِلُهْ

٥- رَمَى الحُبُّ بالأَشْوَاقِ حَبَّةَ قَلْبِه
فَطَاحَ وَقَدْ أَصْمَى الرَّمِيَّةَ نَابِلُهْ

٦- أَعاذِلُهُ عَنَّفْتَهُ غَيرَ عَادِلٍ
فَحَسْبُكَ مِنْه ذَائِبُ الجِسْمِ ذَابِلُهْ

٧- فإنْ كُنْتَ مُرْتَابًا بمَا في فُؤَادِه
فَذَا الدَّمْعُ سَائِلْه لِمَ احْمَرَّ سَائِلُهْ

٨- فَفِي دَمِه الجَارِي مِن العَيْنِ آيةٌ
تَدُلُّ عَلَى أَنْ قَدْ أُصِيبَتْ مَقَاتِلُهْ

٩- أَمَا وَغَرَامٍ لا يَزَالُ غَرِيمَهُ
يُعَامِلُنِي في صِحَّتي وَأُعَامِلُهْ

١٠- لَقَدْ أَوْدَعُوا قَلْبي عَشِيَّةَ وَدَّعُوا
حَدِيثًا أَتَتْنِي بالعُيونِ رَسَائِلُهْ

١١- ضَمِنْتُ لِرِئْيَاتِ الدَّلالِ جَفَاءَهُ
فَلَمَّا اسْتَمَرَّ البَيْنُ بَانَ دَلائِلُهْ

١٢- وأذهلَ عَقْلي يَومَ مُنْعَرجِ اللِّوى
تَحَمُّلُ سِرْبٍ لَم تُعَرِّجْ عَقَائِلُهْ

١٣- يسيرُ وقلبي في يَدِ الشَّوقِ عِنْدَه
أَسِيرٌ تُعَانِيه النَّوى وَتُعَادِلُهْ

١٤- وأَحْوَرَ سَاجِي المقلتَيْنِ كَأَنَّمَا
بِجَفْنَيْه مَا يَحْوِي مِن السِّحْرِ بَابِلُهْ

١٥- أُرِيقتْ شَمُولُ الحسنِ في صَحْنِ خَدِّه
فَرَاقَتْ مَعَانِيه وَرَقَّتْ شَمَائِلُهْ

١٦- تَقَسَّمَ فيه بالسَّوَاءِ جَمَالُهُ
فَلَمْ يَتَحَاسَدْ خَالُه وخَلاخِلُهْ

١٧- قَضِيبٌ سَقَى رَيحانَ بهجَتِه الصَّبَا
وَغَلَّتْ بِأَنْدَاءِ النَّعِيمِ خَمَائِلُهْ

١٨- يَقُدُّ فُؤَادي قَدُّه واعتدَالُه
ويُضْعِفُ صَبْري لِينُه وتَمَايُلُهْ

١٩- يُكَلِّفُني صَبْرًا عَلَى شِدَّةِ النَّوَى
عَشِيَّةَ زُمَّتْ لِلرَّوَاحِ رَوَاحِلُهْ

منها في المدح قوله:

٢٠- وَسَائِلَةٍ مَا سَوَّغَ العَيْشَ بَعْدَمَا
تَقَضَّتْ شَفَاعَاتُ الصِّبَا وَرَسَائِلُهْ

شعر مجبر الصِّقلي (ت قبل ٥٤٠ هـ) صنعة وشرح

٢١- فَقُلْتُ عَطاءُ لأَفْضَلِ الملكِ الّذي
تَزَايدَ حَتَّى أَخْجَلَ النَّيلَ نائلُهُ

٢٢- سَحَابٌ مِن المعرُوفِ والبِشْرِ بَرْقُهُ
وَمِن غَلسِ الإحسانِ والعَدْلِ وَابِلُهُ

٢٣- يُطَبِّقُ أَطْبَاقَ البَسِيطَةِ قَطْرُهُ
إذا ضَاقَ هَامِي الغَيثِ عَنْهَا وَهَاطِلُهُ

٢٤- كَفَتْنَا جِنَايَاتِ الحَوَادِثِ كَفُّهُ
وَقامَتْ بِأَرْزَاقِ الأَنَامِ أنامِلُهُ

٢٥- جَوَادٌ يَنَالُ الخَلْقَ غَامِرُ طَوْلِهِ
وَيَعْجِزُ عَن عَلْيَائِهِ مَن يُطَاوِلُهُ

٢٦- تَغِيرُ عَلَى أَمْوَالِهِ خَيلُ جُودِهِ
بِبَذْلٍ تُصِيبُ الآمِلِينَ مَخَايِلُهُ

٢٧- تَوَحَّدَ إلاَّ مِن جَمِيلِ صِفَاتِهِ
وأَغْرَبَ حَتَّى لَمْ يَجِدْ مَنْ يماثِلُهُ

٢٨- وَلَمَّا رَأى الأَوْصَافَ تَقْصُرُ دُونَهُ
وأَنْ لَيْسَ يُحْصَى فَضْلُهُ وَفَضَائِلُهُ

٢٩- تَجَلَّى لَنَا إِحْسَانُهُ عَن جَلالِهِ
فَأَفْهَمَنَا أَلاَّ نَظِيرَ يُشَاكِلُهُ

٣٠- (يسيفُ بلألاءِ) البَهَاءِ فريدَهُ
فيشرقُ مِنْهُ سَمْتُهُ ومَحَافِلُهُ

٣١- لَهُ بَهْجَةٌ تَغْشَى العُيونَ كَأَنَّمَا
تُقَابِلُ قَرْنَ الشَّمْسِ حِينَ يقابِلُهُ

٣٢- (تطاع) مُلُوكُ الأَرْضِ عَينَ تُطِيعُهُ
وَيَدْنُو إِليهَا الحِينُ حِينَ تقابِلُهُ

٣٣- تُسَهِّلُ صَعْبَ الأَمْرِ هِمَّتُهُ
فَلَو أَرَادَ سُهَيْلاً لَم يَفُتْهُ تَنَاوُلُهُ

٣٤- تَعَوَّدَ نَصْرَ اللهِ في كُلِّ مَوْقِفٍ
فَعَاجِلُهُ وَقْفٌ عَلَيهِ وآجِلُهُ

٣٥- وَمنتصرٍ بِاللهِ تَحْيَا بِنَصْرِهِ
فَرَائِضُهُ في خَلْقِهِ وَنَوَافِلُهُ

٣٦- حَمَى بَيضَةَ الإِسْلامِ بالبيضِ والقَنَا
فَصِينتْ رَعَايَاهُ وَعَزَّتْ مَعَاقِلُهُ

٣٧- ومدَّ عَلَى الإِسْلامِ مِن ظِلِّ عَدْلِهِ
رُوَاقَ أَمَانٍ سَابِغِ الذَّيلِ سَابِلُهُ

٣٨- صَفَتْ لَذَّةُ الدُّنيا لَنَا عِنْدَ مَالِكٍ
يَعُمُّ الوَرَى إِحْسَانُهُ وفَوَاضِلُهُ

٣٩- وباتَتْ عُيونُ الحزمِ والعَزْمِ والنُّهَى
تخادِعُهُ عَنْ نَوْمِهِ وَتُخَاتِلُهُ

٤٠- يُدَبِّرُ مُلْكَ الأَرْضِ شَرْقًا وَمَغْرِبًا
بِرَأْيٍ كَفَاهُ خجلَةَ النَّقْصِ قَابِلُهُ

ومنها:

٤١- كفَى شَرَفًا للنِّيلِ أَنَّكَ جَارُهُ
وأنَّ قُصُورًا أَنْتَ فِيهَا سَوَاحِلُهُ

٤٢- وأَنَّكَ تَهدِيهِ عَلَى طُرقِ النَّدَى
فَيفعلُ فِيهَا مِثْلَ مَا أَنْتَ فَاعِلُهُ

٤٣- فإنْ يَكُ مِن عَامٍ لِعَامٍ وَفَاؤُهُ
فَفِيكَ وَفَاءٌ لا تَكَادُ تُزَايِلُهُ

٤٤- تَبَارَكَ مَن أَعْطَاكَ مِن بَرَكَاتِهِ
طَوِيلَ زَمَانٍ لا تُخَافُ غَوَائِلُهُ

الشرح: (٥) أَصْمَى الصَّيْدَ: رَماهُ فقَتَلَهُ مَكانَهُ. تاج العروس ٣٨/٤٤٤.

(١٢) عَقَائِلُ: جمع عقيلة، وهي كريمة النساء. تاج العروس ٣٠/٢٩

(٢٢) الغَلَس: أَوَّلُ الصُّبْح حَتَّى يَنْتَشِرَ في الآفاق، هما سَوَادٌ مُخْتَلِطٌ بِبَيَاضٍ وحُمْرة مثْل الصُّبح سَوَاءً. تاج العروس ١٦/٣١٠.

(٣٠) يسيفُ: أي يفني ويهلك. تاج العروس ٢٣/٤٧٣، والفَرِيدُ: الدُّرُّ، إذا نُظِمَ وفُصِّلَ بِغيرِه. تاج العروس ٨/٤٨٦.

(٣٢) الحَيْنُ: الهلاك. تاج العروس ٣٤/٤٧٣.

(٣٦) البَيْضَةُ: سَاحَةُ القَوْم... وبَيْضَةُ الإِسْلام: جَمَاعَتُهُم؛ وبَيْضَةُ القَوْمِ: أَصْلُهُم ومُجْتَمَعُهُم. تاج العروس ١٨/٢٥٨.

التخريج: مخطوط البدر السافر في أنس المسافر ٢/٦٦ – ٦٧، وكذا ورد عجز البيت الثاني والعشرين فيه كلمة "غلس" وربما قصدها الشاعر لمناسبتها لكلمة البرق في صدر البيت، وربما وقع تصحيف في كلمة "غلس"، فحولت عن "علس"، ومعنى العَلَس: ضَرْبٌ مِن البُرِّ جَيِّدٌ تَكُونُ حَبَّتانِ منه في قِشْرٍ. تاج العروس ١٦/٢٧٦، ولم تتوجه لي قراءة الكلمة الأولى من البيت رقم (٣٢) فاقترحت مكانها ما أثبت، وورد صدر البيت الثلاثين هكذا: "بسيفِ بِلالاءِ البَهَاءِ فَرِيدُهُ".

(٢٧)

وقال: [من مجزوء الكامل]

لِبَدِيهَةِ الآراءِ ضَنَّةْ
عَقْلُ المُدِلِّ بها مُدِنَّهْ

التخريج: نتائج المذاكرة ٥٦، وهو من أبيات قالها في "أبي الخير الكفرطابي النحوي"، وكانت بينهما خصومة، ولم يزل به "ابن الصيرفيّ ت ٥٤٢ هـ" إلى أن وعد بكتمانها وطيّها.

(٢٨)

وتدراك بعد البيت السابق فقال:

[من مجزوء الكامل]

١- شَمَلَتْهُ من جِهَةِ الشَّمَا
لِ شَمَائِلٌ شَتَّتْنَ شَمْلَهْ

٢- يا خِلُّ خَلَّ خَلِيلَه
خَلَتُكَ بينَ النّاسِ مُثْلَةْ

٣- جَمَلَتْكَ جُمْلَةُ بالجَمَا
ل فأجملتك الجُمْلُ جُمْلَهْ

التخريج: نتائج المذاكرة ٥٥، وقد قالها نتيجة لتشكيك أبي الخير الكفرطابي النحوي في نسبة القصيدة الثانية رقم (٥) إليه لما بها من صنعة.

[قافية الميم]

(٢٩)

وقال: [من البسيط]

أقامَ مَجْبَرُ حِينًا ليسَ يُنْشِدُهُم
وجَاءَهم بالَّذي قَدْ فَاتَ في يوم

التخريج: نتائج المذاكرة ٦٣، وفيه أن مَجْبَر قاله معتذرًا، وكان قد راجع إنشاد الشِّعر بعد هجره إياه، فقال قصيدة في (١٢٠) بيتًا فأطال، فقال له الحاضرون: لقد أضعت علينا وقت الخدمة، فقال هذا البيت معتذرًا، وورد في الوافي بالوفيات ٢٥/١٣٨ ما يفيد بأنَّ هذا البيت لغيره، ولكن

شعر مجبر الصِّقلي (ت قبل ٥٤٠ هـ) صنعة وشرح

الصواب أنه له.

[قافية الهاء]

(٣٠)

وقال: [من السريع]

١- وأهيفٍ للغصنِ أعطافُهُ
والظباءِ العينِ عَيْناهُ

٢- شمسُ الضحى غُرّتُهُ والدُّجى
طُرّتُهُ والمسكُ رَيّاهُ

٣- قد مَزَجَ الخمرةَ من ريقهِ
ببردِ كافورِ ثناياهُ

٤- ورقَّ ماءُ الحُسْنِ في خدِّهِ
فَفَتَّحَ الوردَ ونَدّاهُ

الشرح: (١) العين: جمع الأَعْيَنُ: ضخمُ العَيْنِ واسعُها، والأنثى عَيْناءُ، والجَمْعُ منها العِينُ، بالكسْرِ، وأَصْلُه فُعْل بالضمّ، ومنه قوْلُه تعالَى: وحُورٌ عِينٌ... والعِينُ، بالكسْرِ: بَقَرُ الوَحْشِ، وهو مِن ذلِكَ صفَةٌ غالِبَةٌ وبه شُبِّهَتِ النِّساءُ. تاج العروس ٤٥٢/٣٥

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٨٧/٢ – ٨٨.

[قافية الياء]

(٣١)

وقال: [من المديد]

١- طَرَقَتْنا غيرَ مُختفيَهْ
غادةٌ بالحُسْنِ مُرتَديَهْ

٢- وَوَشَى طيبُ النَّسيمِ بِها
قَبْلَ أن تَبْدو فَقُلْتُ: هِيَهْ

٣- ثُمَّ لما أقْبَلَتْ طَلَعَتْ
مِثْلَ قَرْنِ الشمسِ مُختَليَهْ

٤- يا لَقَوْمي مِن لَواحِظِها
إنَّها بُرْئي وعِلَّتِيَه

٥- واصَلَتْ لَيْلى ونَفَّرَها
أنْ رَأَتْ صُبْحًا بوَفْرَتِيَهْ

٦- إنَّ صُبْحَ الشَّيْبِ أيقظني
مِن كَرَى عيني وغَفْلَتِيَه

٧- وحَكَى عنِّي دُجَى سَفَهٌ
زُرْتُ فيه طَوْفَ حَوْبَتِيَه

٨- وَنَهَتْني نُهْيَةٌ شَغَلَتْ
بالعُلا هَمِّي وهِمَّتِيَه

التخريج: خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٨٧/٢.

الحواشي

١- الأدب في العصر الفاطمي ٢٥٥/٢ – ٢٦١.

٢- معجم السفر ٢٨١، وتبصير المنتبه بتحرير المشتبه ١٢٥٥/٤، وتوضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم ٥١/٨، وذكر العماد الأصفهاني اسمه مختصرًا في خريدة القصر ٨٢/٢ هكذا: "مُجَبَّر بن محمد بن مُجَبَّر الصقلي". وأورد الأدفوي ت ٧٤٨هـ "هذه السلسلة إلا أن تصحيفًا طالها عنده، حيث صحفت كلمة: "مُجَبَّر" إلى "مجير".

٣- الوافي بالوفيات ٢٢٠/٢٥.

٤- خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٣٢٠/٢.

٥- السابق ٨٢/٢.

٦- تقع تحت الأرقام: (٤)، (٩)، (١٩) في هذا المجموع الشعري.

٧- الأدب في العصر الفاطمي ٢/٢٥٥.

٨- الورقة ٢/٦٣.

٩- معجم السفر ٢٨١ . وفي مخطوط البدر السّافر ٢/ ٦٧ نقلاً عن ابن جلب راغب أنّه وُلد في ٢٠ من ذي القعدة عام ٤٦٣هـ. والمرجّحُ ما ذهب إليه السِّلفيُّ ت ٥٦٧ هـ في معجم السّفر لأنّه ممن اجتمع به شَخْصِيًا، وأخذَ عنه هذا التاريخ بعد أن سأله عنه، وعلق شيئًا من شعره رواية عنه.

١٠- السابق ٢٨١.

١١- خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٢/٨٢.

١٢- معجم السفر ٢٨١، ومخطوط البدر السّافر في أنس المسافر ٢/٦٣.

١٣- توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم ٨/٥١.

١٤- خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٢/ ٨٢، ومخطوط البدر السّافر في أنس المسافر ٢/٦٣.

١٥- السابق ٢/ ٢٢٠ – ٢٢١.

١٦- مخطوط البدر السّافر في أنس المسافر ٢/٦٣.

١٧- السابق ٢/٦٣، ومدحه مَجْبَر الصِّقِلّيّ في القصائد ذوات الأرقام: (١)، (٥)، (٨)، (١٦).

١٨- ينظر الأدب في العصر الفاطمي ٢/٢٥٥ – ٢٥٦، ومدحه مَجْبَر الصِّقِلّيّ بالقصيدة رقم (١٨).

١٩- مخطوط البدر السّافر في أنس المسافر ٢/٦٣.

٢٠- ينظر الأدب في العصر الفاطمي ٢/٢٥٥ – ٢٥٦.

٢١- الوافي بالوفيات ٢٥/١٢٨ – ١٢٩، ينظر أيضًا مخطوط البدر السّافر في أنس المسافر ٢/ ٦٣.

٢٢- الوافي بالوفيات ٢٥/ ١٢٩ . وتنظر المقطعة رقم (١٢).

٢٣- القصيدة رقم (٥).

٢٤- ينظر نتائج المذاكرة ٥٥ – ٥٦.

٢٥- الوافي بالوفيات ٢٥/ ١٢٨.

٢٦- معجم المؤلفين ٨/١٧٧.

٢٧- ينظر أيضًا مخطوط البدر السّافر في أنس المسافر ٢/ ٦٣.

٢٨- هناك كتاب لم أتمكن من الاطلاع عليه لعله يضم شيئًا عن مَجْبَر الصقلي، ذكره د. إحسان عباس في كتابه معجم العلماء والشعراء الصقليين، هذا الكتاب هو: الشّعر العربي في صقلية: نجم الدين الحسني، دمشق، ١٩٨٧م، وضمنه ٦٠ شاعرًا.

٢٩- نهض الدكتور محمد زغلول سلام بدراسة الشّعر المروي في كتابي خريدة القصر، والأفضليات، وأدرجه في كتابه الأدب في العصر الفاطمي ٢/٢٥٥ وما بعدها، وكذلك درس هذا الشّعر د. أسامة اختيار مفرقًا في كتابه الشّعر العربي في جزيرة صقلية منذ الفتح حتى نهاية الوجود العربي فيها: اتجاهاته وخصائصه الفنية، الهيئة السورية العامة للكتاب، ط١، ٢٠٠٨م.

٣٠- منها (١٢) بيتًا لم تقف المحاولات السابقة لجمع شعر الشاعر عليها، لأنها – كما قلت – وردت في ترجمة ثانية، تحت عنوان " ابن مَجْبَر الإسكندري"، ووجدت أنه هو نفسه "مَجْبَر الصقلي".

٣١- نشرها في كتابه: الشّعر والشعراء في صقلية الإسلامية: جمع ودراسة ص ٢٨١ – ٢٨٥، مكتبة الآداب، ط١، ١٩٩٥م.

٣٢- نشرها في كتابه: معجم العلماء والشعراء الصقليين ص ١٧٠ – ١٧٧، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م.

٣٣- نشرها في كتابه: ديوان الشّعر الصقلي ص ١٠١ – ١١٠، مركز البابطين لتحقيق المخطوطات الشعرية، دار الوفاء، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٧م.

٣٤- نشرها في كتابه: ديوان الشّعر العربي في جزيرة صقلية (٢١٢ – ٦٧٤ هـ) وتراجم شعرائها، الهيئة السورية العامة للكتاب، ط١، ٢٠٠٨م.

٣٥- معجم السفر ٢٨١.

٣٦- خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٢/٨٢.

٣٧- خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٢/٨٢، ومخطوط البدر السّافر في أنس المسافر ٢/٦٣.

٣٨- السابق ٢/ ٢٢٠.

٣٩- مخطوط البدر السّافر في أنس المسافر ٢/٦٧.

٤٠- تاريخ الأدب العربي لعمر فروخ ٥/٢٥٤ – ٢٥٥.

٤١- الأدب في العصر الفاطمي ٢/٢٦١.

٤٢- خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء مصر) ٢/٨٢، وينظر المكتبة العربية الصقلية ٦٠٥، وتاريخ الأدب العربي لعمر فروخ ٥/ ٢٥٤

٤٣- مخطوط البدر السّافر في أنس المسافر ٢/٦٧.

المصادر

١- **الأدب في العصر الفاطمي** (٢) الشعر والشعراء: محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية.

٢- **الأفضليات**: لابن الصيرفي (ت ٥٤٢هـ)، تحقيق د. عبد العزيز المانع، و د. وليد قصاب، بدمشق، ١٩٨٢م

٣- **البدر السافر في أنس المسافر** (مخطوط)، لكمال الدين، جعفر بن ثعلب (ت ٧٤٨ هـ)، مكتبة الفاتح، تركيا، برقم (٤٢٠١).

٤- **تاج العروس**: للزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق: نخبة من المحققين، سلسلة التراث العربي، الكويت، نشر على سنوات متعددة.

٥- **تاريخ الأدب العربي**: لعمر فروخ، دار العلم للملايين، ط ٢، ١٩٨٥م.

٦- **تبصير المنتبه بتحرير المشتبه**: لابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، مراجعة: علي محمد البجاوي، المكتبة العلمية، بيروت.

٧- **توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم**: لابن ناصر الدين الدمشقي (ت ٨٤٢هـ)، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٩٩٣م

٨- **خريدة القصر وجريدة العصر** (قسم شعراء مصر): للعماد الأصفهاني (ت٥٩٧ هـ)، تحقيق: أحمد أمين، وآخرين، دار الكتب المصرية، ٢٠٠٥م.

٩- **الدر الفريد وبيت القصيد** (مخطوط): لمحمد بن أيدمر (ق٨هـ)، مخطوط أشرف على طباعته مصوراً: فؤاد سزكين، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت – ١٩٨٩ م.

١٠- **ديوان الشعر الصقلي**: فوزي عيسى، مركز البابطين لتحقيق المخطوطات الشعرية، دار الوفاء، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٧م.

١١- **ديوان الشعر العربي في جزيرة صقلية** (٢١٢ – ٦٧٤ هـ) وتراجم شعرائها: أسامة سلمان لختيار، الهيئة السورية العامة للكتاب، ط١، ٢٠٠٨م.

١٢- **سير أعلام النبلاء**: لشمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق: لفيف من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٥م.

١٣- **الشعر العربي في جزيرة صقليه منذ الفتح حتى نهاية الوجود العربي فيها**: اتجاهاته وخصائصه الفنية، أسامة اختيار، الهيئة السورية العامة للكتاب، ط١، ٢٠٠٨م.

١٤- **الشعر والشعراء في صقلية الإسلامية**: جمع ودراسة: عبد الرحيم يوسف الجمل، مكتبة الآداب، ط١، ١٩٩٥م.

١٥- **المرقصات والمطربات**: لابن سعيد (ت٦٨٥هـ)، تحقيق: إبراهيم الجمل وآخر، دار الفضيلة ١٤٣٢هـ.

١٦- **مطالع البدور في منازل السرور**: للبهائي الغزولي (ت ٨١٥هـ)، مطبعة الوطن، القاهرة، ١٢٠٠هـ.

١٧- **معجم البلدان**: ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ)، دار الفكر، بيروت

١٨- **معجم السفر**: لأبي طاهر السِّلَفي ت ٥٦٧هـ: تحقيق: عبد الله عمر البارودي، المكتبة التجارية، مكة المكرمة.

١٩- **معجم العلماء والشعراء الصقليين**: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م

٢٠- **معجم المؤلفين**: عمر رضا كحالة (ت١٤٠٨هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢١- **المكتبة العربية الصقلية**: جمعها وحققها المستشرق الإيطالي ميخائيل أماري، ليبسك، ١٨٥٧م.

٢٢- **الموسوعة الشعرية** (CD): المجمع الثقافي، أبوظبي، ٢٠٠٣م.

٢٣- **نتائج المذاكرة**: لابن الصيرفي (ت ٥٤٢هـ)، تحقيق: إبراهيم صالح، دار البشائر، ط١، ١٩٩٩م.

٢٤- **نزهة المقلتين في أخبار الدولتين**: لابن الطوير القيسراني (ت ٦١٧ هـ)، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، شتوتغارت، ١٩٩٢م.

٢٥- **نصوص من أخبار مصر**: لابن المأمون البطائحي (ت٥٨٨ هـ).

تحقيق: أيمن فؤاد سيد، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٨٣م.

٢٦- **الوافي بالوفيات**: للصفدي (ت ٧٦٤هـ)، ج ٢٥، تحقيق: محمد الحجيري، دار الكتاب العربي، برلين، ط١، ١٩٩٩م.

مقالات

«الملاحة البحرية في الغرب الإسلامي في العصر الوسيط»

دراسة في كتاب أكرية السفن لمؤلفه: أبو القاسم القروي

د. خالد مراحة
المغرب

«الملاحة البحرية في الغرب الإسلامي في العصر الوسيط» دراسة في كتاب أكرية السفن لمؤلفه: أبو القاسم القروي

تقديم:

عرفت المنطقة العربية مجموعة من المتناقضات في المجال الثقافي والمعرفي تحديدًا؛ يتمثل التناقض الأول في تعاقب مرحلتين كبيرتين على هذه المنطقة؛ مرحلة العلم والإبداع والتدوين، ومرحلة التقليد والانحطاط والجمود، أما التناقض الثاني فيهم المواضيع المطروقة من لدن المؤلفين؛ إذ منها ما قتل بحثًا وتمحيصًا، ومنها ما ينتظر النبش والاهتمام كموضوع الملاحة البحرية وموضوع البحث في النقود ووسائل المواصلات وغيرها. فهذه المواضيع لم تكن تغري المؤلفين إلا إذا اقترنت بإنجازات حاكم ما أو أمير ما، وأما التناقض الثالث فيتجلى في نوعية وعدد الأبحاث الموزعة على مناطق العالم الإسلامي، بحيث ساد نوع من الاستحواذ على مجموع الإنتاج الفكري للأمة لصالح الشرق الإسلامي على حساب الغرب الإسلامي. إن كتاب "تاريخ الرسل والملوك" لابن جرير الطبري- مثلاً- والذي يعد من أهم كتب المصادر في تاريخ الإسلام، لم يخصص لدولة الأدارسة بالمغرب الأقصى سوى بضعة أسطر تناول فيها بعض الأحداث العامة للمنطقة.

ولعل تأليف كتاب "أكرية السفن" لمؤلفه أبي القاسم خلف بن أبي فراس القروي جاء محاولة لتجاوز بعض مظاهر التناقض التي سبقت الإشارة إليها، بحكم أنه جاء متخصصًا في موضوع محدد، وهو الملاحة البحرية والأنشطة المتعلقة بها، كما غطى- جغرافيًا - منطقة مهمة من الغرب الإسلامي هي إفريقية خلال القرن الرابع الهجري، على اعتبار أن مؤلف الكتاب كان من أهل هذا القرن على الرغم من الغموض الذي يكتنف تاريخ ولادته ووفاته.

١-علاقة المسلمين الأوائل بالبحر:

بعث عمر ابن الخطاب رضي الله عنه برسالة إلى عمرو ابن العاص واليه على مصر يطلب منه أن يصف له البحر، فأجاب عمرو « البحر خلق عظيم

يركبه خلق ضعيف، دود على عود. فأوعز حينئذ بمنع المسلمين من ركوبه ولم يركبه أحد من العرب إلا ونال من عقابه»[١].

في نفس السياق، وخلال العصر الأموي، كتب الوليد بن عبد الملك إلى قائده في إفريقية، موسى ابن نصير، محذرًا من مخاطر مضيق جبل طارق قائلاً: «لا تغرر بالمسلمين في بحر شديد الأهوال، فكتب إليه أنه ليس ببحر وإنما هو خليج يصف صفة ما خلفه للناظر، فكتب إليه، وإن كان، فاختبره بالسرايا»[٢].

لا نعرف -على سبيل اليقين- لماذا يطلب الخليفة عمر من قائده أن يصف له البحر، في حين أنه قبل ذلك بسنوات، في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، عندما هاجر المسلمون إلى الحبشة خوفًا من بطش قريش واجهوا هول هذا البحر، ومن المرجح أن يكون عمر قد سمع من بعضهم حكاية عنه.

وعمومًا لا يبعد أن يكون خوف الخلفاء من البحر مبعثه الحرص على مصير المسلمين انطلاقًا من مبدأ تحملهم مسؤولية العباد أمام الله وأمام الناس، وليس تمشيًا مع طرح بعض الباحثين، وعلى رأسهم "كزافيي دو بلانول"[٣] (Xavier De Planhol) القاضي بخوف المسلمين من ركوب البحر، وخير دليل على بطلان هذه الأطروحة أن إنشاء أول أسطول بحري عربي كان في عهد معاوية بن أبي سفيان؛ أي قبل زمن الوليد بن عبد الملك بأكثر من أربعة عقود، وقد أبلى أفراد هذا الأسطول البلاء الحسن في بحر الروم، وتم لهم فتح جزيرة رودس سنة ٥٢ هـ / ٦٧٢ م؛ لكن مع ذلك ارتبط البحر في ذهنية العرب المسلمين بخطر الغزو على اعتبار أن هذا البحر بوابة مفتوحة أمام كل هجمات الأعداء المتربصين ويصعب حمايته؛ لذلك فكل العواصم الإسلامية بُنيت بعيدًا عن البحر حتى تكون في مأمن من أية هجمات بحرية محتملة.

هذا الإحساس بالخوف من البحر لازم العديد من القادة العرب خصوصًا في العهد الأول للفتوحات، فعقبة بن نافع -على سبيل المثال- عندما فكر في اختطاط مدينة القيروان استبعد فكرة إقامتها قرب الساحل على رغم من إلحاح أصحابه على ذلك، وقد أوردت المصادر أن عقبة قال لهم:

«إن افريقية إذا دخلها إمام أجابوه إلى الإسلام فإذا خرج منها رجع من كان أجاب منهم لدين الله إلى الكفر، فأرى لكم يا معشر المسلمين أن تتخذوا بها مدينة تكون عزا للإسلام إلى آخر الدهر، فاتفق الناس على ذلك، وأن يكون أهلها مرابطين، وقالوا: نقترب من البحر ليتم الجهاد والرباط، فقال عقبة: إني أخاف أن يطرقها صاحب القسطنطينية بغتة فيملكها ولكن اجعلوا بينها وبين البحر ما لا يدركها صاحب البحر إلا وقد علّم به»[٤].

وقد صور المقري في «نفح الطيب» نفسية الإنسان العربي وسبب خوفه من هذا البحر قائلاً:

البحر صعب المرام جدا

لا جعلت حاجتي إليه

أليس ماء ونحن طين

فما عسى صبرنا عليه[٥]

لم يمض وقت طويل على تخوف عمر وقلق

الوليد حتى انفتح العرب المسلمون انفتاحًا بينا على البحر واهتموا بشؤونه موازاة مع اتساع رقعة الحكم الإسلامي. يلخص حسين مؤنس هذه المرحلة قائلاً: «وقد حاول الفاتحون المسلمون لأول دخولهم المغرب أن يقطعوا صلته بالبحر، فتعمدوا نقل مركز الحياة فيه من قرطاجنة إلى بلدة داخلية هي القيروان، ثم أكدوا ذلك الاتجاه بتخريب قرطاجنة، ولكن طبيعة البلاد غلبت عليهم فأنشأوا عقب تخريبها ميناء تونس»(٦). لتبدأ بعد ذلك مرحلة جديدة في التعامل مع البحر، فبدأ التفكير في إنشاء السفن والمراكب وتجهيز المراسي، بل أكثر من ذلك بدأ العلماء والفقهاء يستصدرون الفتاوى ويؤلفون الكتب لتنظيم التعاملات بين المشتغلين بالبحر ولتبيان موقف ووجهة نظر الشرع في ذلك. ومما يبين أصالة تعاطي المسلمين للنشاط البحري أن هؤلاء الفقهاء كانوا «على دراية بأصناف المعاملات، وأحوال البحر، والأوقات المناسبة لركوبه، وكيفية تعبئة المراكب وتفريغها، فضلاً عن حالات العطب وأساليب الملاحة البحرية»(٧). وكتاب «أكرية السفن» الذي نحن بصدده ينحو هذا المنحى.

ذهب «كريستوف بيكارد» (Picard) في معرض حديثه عن كتاب "أكرية السفن" إلى أن اللجوء إلى الفقهاء في تنظيم شؤون البحر والملاحة والتجارة البحرية كان الهدف منه التهرب من الوقوع في يد فرق مختصة والتي تتمثل حسب رأيه في أهل التوثيق (notaires) والصرافين (banquiers) (٨)، وهذا الحكم ليس دقيقًا إذا ما أدخلنا في الاعتبار أن الفقهاء الذين كانوا يتولون النظر في أحكام الملاحة كانوا كذلك قضاة عالمين بشؤون البحر، كما أوردناه آنفًا. وبآرائهم كان يعمل أهل التوثيق، ويمكن قياس عمل هؤلاء الفقهاء بعمل المحتسب من حيث كونه شخصًا قاضيًا له اطلاع على أحكام الشرع في الميدان الاقتصادي، إلا أنه كان يتميز عن القاضي المدني باستعماله التعزير والترهيب.

٢- دواعي اهتمام المسلمين بالبحر:

اهتم الفاتحون الأوائل لمنطقة شمال إفريقيا بالاستقرار بالمناطق الداخلية وأهملوا بذلك الشريط الساحلي، إلا أنه مع مرور الوقت أصبح التوجه والانفتاح على المناطق الساحلية أمرًا ضروريًا وذلك لعدة عوامل نجملها فيما يلي:

٢-١- دواعي أمنية:

كان لعامل القرب الجغرافي بين العدوتين الشمالية والجنوبية للبحر المتوسط دور مهم في العلاقات بين المنطقتين. فقد كانتا على طرفي نقيض إن على المستوى العرقي أو الديني، فالعلاقات بين المنطقتين كانت قائمة على «شيطنة» الآخر، ومن ثم استسهال قتل هذا الآخر والسيطرة على خيراته. ويكفي النظر إلى عدد المرات التي استولى فيها الشمال على الجنوب والجنوب على الشمال لكي نفهم مدى التنافس والأطماع التوسعية للضفتين.

ومن جانب آخر فرضت هذه الوضعية الجغرافية للمنطقة التوجه مبكرًا نحو البحر وركوبه، فالتهديد البيزنطي كان أمرًا واقعًا واستمر لسنوات عديدة، كما كان الشريط الساحلي الإفريقي يعيش على إيقاع هذا التهديد، ويتجلى ذلك بوضوح في شكل الهندسة المعمارية التي كانت سائدة على طول الساحل؛ حيث كثرت

الرباطات والمحارس، وتم إنشاء نظامًا دفاعيًا متميزًا، فقد أوردت المصادر أن الإنذار بالهجوم كان يصل من سبتة إلى الإسكندرية في الليلة الواحدة «كانت توقد النار من مدينة سبتة إلى الإسكندرية فيصل الخبر منها إلى الإسكندرية في ليلة واحدة وبينهما مسيرة أشهر»(٩). وعلى الرغم من الطابع المبالغ فيه في هذه الإشارة إلا أنها تبين مدى الاهتمام الذي أولاه الحكام المسلمون للشريط الساحلي المقابل للشمال «الكافر». ومن ثم فقد ظهرت على طول هذا الساحل رباطات كثيرة تنوعت أهدافها ومجال تخصصها، إلا أن القاسم المشترك بينها هو تحولها إلى رباطات عسكرية للدفاع عن الأمة كلما دعت الضرورة لذلك. يقول جورج مارسي G. Marçais راصدًا تطور أعداد الرباطات في إفريقية: "كانت الرباطات في زمن اليعقوبي متقاربة من بعضها البعض ما بين صفاقص وبيزرت، ويشير ابن حوقل بعده إلى العديد من هذه الرباطات [...]، ويعد زمن البكري بدون شك عصر الرباطات"(١٠).

هذه المعطيات فرضت على أهل إفريقية تطوير القطاع البحري بشقيه المدني والعسكري، وهذا يبين -على سبيل المقارنة- لماذا تأخر المغرب الأقصى في هذا المجال؛ لأن هذا الأخير لم تُفرض عليه نفس ظروف إفريقية؛ حيث كان محاطًا بأراضي إسلامية في وقت كان الجهاد البحري موجهًا بصفة خاصة ضد أعداء الملة، إضافة إلى هذه المعطيات استفادت إفريقية من وجود الأقباط والسودان والبحريين الأندلسيين على أراضيها؛ حيث تم استعمالهم في بناء وتطوير القطاع البحري الإفريقي.

٢-٢- دواعي اقتصادية:

فُرض على المسلمين لحماية الأراضي الداخلية التي سيطروا عليها واستقروا فيها أن يؤمنوا المناطق الساحلية وجعلها مراكز متقدمة للدفاع، وشيئًا فشيئًا أصبحت هذه المراكز تستقطب المزيد من السكان ومزيدًا من الاهتمام، وأصبحت تنافس بذلك المدن الرئيسة وبدأت تلعب إلى جانب أدوارها العسكرية أدوارًا أخرى اقتصادية واستراتيجية.

الاستقرار على السواحل فتح أبوبًا جديدة للرزق. فصعوبة التضاريس وضيق المساحات الفلاحية بالعدوة الجنوبية جعل تدبير الأقوات مسألة صعبة، فتم تعويض ذلك بما يجود به البحر من أسماك، وما توفره عمليات القرصنة أو الجهاد البحري من الاستيلاء على حمولة المراكب أو الإغارة على المدن والقرى الساحلية. فالغنائم - سواء أكانت البضائع أم الأشخاص - التي يتم الاستحواذ عليها يتم إعادة بيعها في بلاد المنتصرين، «فالقرصنة لم تكن لتنشط لو لم يكن هناك شبكة تجارية موازية، والتي بواسطتها تعود المواد المنهوبة إلى الدورة التجارية العادية»(١١)، وتكفلت المراكز الساحلية الجديدة بهذه الأنشطة البحرية، وأصبح سكان «هذا الشريط الساحلي العامر لا يستغنون عن البحر وتجارته»(١٢).

ويبدو أن المسلمين نجحوا في مهمتهم، وأصبحوا من الأمم البحرية بحيث سيطروا على مجمل البحر المتوسط بفضل ما امتلكوه من الأساطيل والخبرات، ويؤكد ابن خلدون على ذلك في مقدمته بقوله:

«والمسلمون خلال ذلك كله قد تغلبوا على

كثير من لجة هذا البحر وصارت أساطيلهم فيه جائية وذاهبة والعساكر الإسلامية تجيز البحر في الأساطيل من صقلية إلى البر الكبير المقابل لها من العدوة الشمالية فتوقع بملوك الإفرنج [...] وانحازت أمم النصرانية بأساطيلهم، إلى الجانب الشمالي الشرقي منه من سواحل الإفرنجة والصقالبة وجزائر الرومانية لا يعدونها، وأساطيل المسلمين قد ضربت عليهم ضراء الأسد على فريسته، وقد ملأت الأكثر من بسيط هذا البحر عدة وعددًا واختلفت في طرقه سلمًا وحربًا فلم تظهر للنصرانية فيه ألواح»[١٣].

٢- أهمية كتاب «أكرية السفن»:

تكمن أهمية هذا الكتاب في كونه جاء متخصصًا كما قلنا في مجال محدد، وهو النشاط البحري وما يرتبط به، ولا يخفى مدى ما تعانيه الأبحاث في هذا المجال من شح المعلومات في المصادر العربية المكتوبة والغياب شبه الكلّي للأبحاث الميدانية الأركيولوجية، وعندما يتعلق الأمر بمنطقة المغرب الإسلامي فالفراغ يبدو أكبر وخصوصًا في القرون الأربعة الأولى للهجرة؛ وهي المرحلة التي يغطيها كتاب «أكرية السفن». فالمؤلف أبو القاسم القروي بذل مجهودًا كبيرًا في جمع أقوال الأئمة الكبار، والتي تهم نشاط الملاحة البحرية وإخراجها في قالب مختصر سهل ومبوب شمل جوانب عدة من هذا النشاط، من ذلك مثلاً:

- باب «أكرية النواتية».
- باب ما يحدث بعد عقد كراء السفينة.
- باب في ما جاء في تضمين أرباب السفن لما استحقوه ...

فهو بهذا سهّل العمل للباحثين وذلل بعض الصعاب وعمل بصفة خاصة على فتح آفاق جديدة للبحث والتنقيب، ويزودنا الكتاب بمعلومات في غاية الأهمية، من ذلك مثلاً وصفه للمراكب وطريقة شحنها، وهي إشارات قلما نجدها في الكتب الأخرى.

بيد أن الملاحظ كون المؤلف يغفل الحديث عن بعض الأمور الدقيقة التي لم تجر العادة على تناولها في المصادر العربية، خاصة ما يرتبط بالإشارة إلى حجم المراكب وسعتها، سواء أفيما يخص البضائع أم الركاب، كما لم يعمل على ذكر مختلف أنواع المراكب التي كانت سائدة في ذلك العصر، وهكذا بقي وصفه محصورًا بين «السفينة» و«المركب»، ولم يتعداهما إلا ما كان من ذكره للفظ «اللوح».

يضاف إلى هذا أن الكتاب لم يتطرق إلى الحالة الأمنية السائدة آنذاك، واكتفى بإيراد كلمتي «اللصوص» و«الروم» في معرض الحديث عن معيقات الملاحة، ومعلوم أن عمليات القرصنة / الجهاد كانت على أشدها في هذه المنطقة، سواء أتعلق الأمر بالقرصنة الإسلامية أم المسيحية، على الرغم من أن هناك من ينكر هذا النشاط ويحصره في أقصى الغرب الإسلامي؛ أي بالمغرب الإدريسي[١٤]. وعدم التطرق إلى مثل هذه المواضيع من شأنه أن يضيّع على الباحثين فرصة ملء الفراغ في مجال التاريخ البحري.

على الرغم من هذه الهفوات يبقى هذا الكتاب مرجعًا مهمًا لدراسة التاريخ البحري والأحكام الفقهية المتعلقة به. ولإبراز أهمية الكتاب ولفهم تاريخ المنطقة البحري يتعين تناول نصوصه بالدرس والتحليل؛ ولهذا الغرض تم تقسيم الأفكار

الواردة في الكتاب إلى خمسة مباحث كبرى تتمثل في: وصف المركب من الداخل - الركاب والعاملين بالمركب- القوانين المنظمة للنشاط البحري- حالة المراسي- معيقات الملاحة.

٢-١- المركب من الداخل:

هذه من الفرص القليلة في المصادر العربية التي نرى فيها الحديث عن شكل المراكب من الداخل، وعن طريقة تخزين البضائع فيها. بشكل عام يمكننا الوقوف على أن المركب كان يحتوي على طبقتين أو ما يصطلح عليه بالظهر والجوف[١٥]، وفي كليهما يتم تخزين البضائع، ومن المستبعد أن يكون المسافرون يستقلون جوف المركب «لعمل الماء فيه» خصوصًا إذا كان غير محكم الشد أو لسوء قلفطته، وأحيانا يكون الشحن على مركب، والمسافرون وأرباب المتاع على مركب آخر[١٦].

وفيما يتعلق بطريقة تخزين البضائع يورد الكتاب بعض الأمثلة عنها: ففيما يخص القمح أو ما يعبر عنه بالطعام فتفرغ جميع الحمولات في جوف المركب[١٧] من دون استعمال الأكياس لذلك، ولكل تاجر حصته معلومة بالوزن، مما يعني أن البضائع كانت متشابهة في الجودة والنوع، وهذه العملية تتطلب إعداد وثائق خاصة ترافق المركب وتتضمن أحقية كل تاجر في البضاعة المحمولة وذكر الكمية المخصصة لكل تاجر، كما يتم في بعض الأحيان فرز كل طعام على حدة بوضع حواجز بينها[١٨]، وقد لا تثبت هذه الحواجز بفعل ارتجاج السفينة في عرض البحر، أما فيما يخص الأحمال التي تكون معبأة في أكياس أو زِقاق وما إلى ذلك فتكون معلّمة بوضع أسماء أصحابها عليها[١٩]، يعني أن عملية الشحن لم تكن عشوائية، وإنما كانت تخضع لقوانين محكمة تضمن للمسافرين على متن المراكب سلامة بضائعهم.

وكما كانت السفن تحمل بضائع ذات الصلاحية الطويلة الأمد كالقمح وغيره، كانت تحمل كذلك موادًا سريعة الإتلاف كاللبن والزبدة[٢٠] وما يشبهها، مما قد يعني أن التزود بهذه المواد يكون بصفة يومية، وهذا يدل على أهمية نشاط الملاحة البحرية؛ إذ يُفضل حمل هذه البضائع بحرًا بدل حملها على الظهر (يعني في البر)، وكانت تستعمل السفن لسرعتها وسهولة وصولها إلى المناطق النائية، ومن ذلك الجزر القريبة، وهذا النوع من الرحلات كانت تتم بطبيعة الحال في اليوم ذاته.

٢-٢- الركاب والمشتغلون بالمركب:

يدخل ضمن هذه الفئة المسافرون العاديون والتجار والعاملون في المراكب، كان السفر عبر المراكب يخضع لقانون محكم وذكي يضبطه الشرع، وعموما كان يوجد نوعان من السفر: السفر «مع الريف» أو مع البر ويعني ذلك المساحلة، والسفر على «قطع البحر». ففي السفر الأول قد يحدث أن تجنح السفينة لهول البحر أو غيره، فيكون على المسافرين أداء واجب المسافة التي قطعوها على اعتبار أن بإمكانهم مواصلة السفر برًّا. في حين أنه في السفر على قطع البحر، مثل السفر من صقلية إلى إفريقية، يسقط عنهم الأداء في حال جنوح المركب؛ لأنه وكما عبر عن ذلك الكتاب، «ليس لهم فيما جروا من الطريق منفعة»[٢١].

وضمن الركاب كذلك نجد فئة التجار الذين كانت لهم حرية الاختيار في مرافقة بضائعهم على متن نفس السفينة أو ركوب سفينة أخرى[٢٢]، مما قد يشير إلى وجود نوعين من المراكب منها ما هو خاص بالبضائع وأخرى لنقل المسافرين. كما يحدث وأن يبعث هؤلاء التجار بوكلاء لهم مع البضائع. ومن كيفية شحن هذه البضائع يمكن أن نتبين مدى غنى أصحابها وثرائهم؛ ذلك أن من البضائع ما كان يراكم الواحد فوق الآخر كما رأينا من قبل، في حين كان التجار الكبار يقومون بكراء ربع أو نصف السفينة[٢٣].

وكانت مختلف الأعمال التي تباشر على ظهر السفن، من اختصاص «الخدم» الذين كانوا في الغالب عبيدا يتم شراؤهم لهذا الغرض[٢٤]، وهذه في حد ذاتها إشارة مهمة؛ إذ كان يُعتقد أن خدمة المركب هي من اختصاص «النواتية» كما هو الشأن في العصور الحديثة، غير أن هؤلاء النواتية اقتصر عملهم على تشغيل السفن «التي لا تجري إلا بهم»[٢٥] كما عبر عن ذلك المؤلف. وقد كان كراء السفن يدخل ضمنه كراء العاملين عليها وأحيانًا تتم عملية كراء السفن والنواتية كل على حدة مما يبين وفرة العاملين في النشاط البحري.

٣-٢-القوانين المنظمة للنشاط البحري:

مع ازدهار هذا النشاط وتجذره في المجتمع تكثر المعاملات ويصبح من الضرورة إيجاد قوانين منظمة له؛ ومن هذه القوانين ما كان يستند إلى الشرع في فض المنازعات بين المتعاطين لهذا النشاط. فكانت عمليات كراء السفن تسير وفق ما يمليه الفقهاء -والكتاب الذي بين أيدينا خير شاهد على ذلك - فالكراء كان على ثلاثة أوجه: كراء مفتوح. وكراء معلوم بالزمن. وكراء معلوم بالمكان.

- كراء مفتوح؛ أي إنه لا يشترط ذكر المدة في كراء السفينة لأنه يتعذر التحكم في مدة الإبحار فهي «إنما يسيرها الله عز وجل بتسخير الريح والبحر»[٢٦].
- وكراء معلوم بالزمن؛ لأن النواتية وأصحاب السفينة ربما ظنوا أنهم يقيمون مدة يسيرة فيقيمون المدة الطويلة فمن أجل ذلك لا تجوز إجارتهم إلا بذكر المدة. فإذا عاق عائق أو عرض عارض نظر الحَكَم في ذلك حينئذ، فإن كان شيء لا يدخل منه كثير ضرر على أحد المكتارين، ألزمهم الصبر والمقام إلى زوال ذلك، وإن كان شيء يدخل عليهم منه ضرر، مثل أن يتراخى أمر أهل السفينة إلى وقت لا يجب فيه السفر لارتجاج البحر وكَلَب الشتاء أو لخوف عدو، فسخ العقد بينهم[٢٧].
- وكراء معلوم بالمكان؛ أي الكراء على البلاغ[٢٨].

ومن هذه القوانين ما كان يستند إلى القانون الوضعي والإداري، كالتدخل المباشر للسلطان في الشؤون الملاحية كما عبر عن ذلك الكتاب في أكثر من موضع: "منعوا الركوب بوجه من الوجوه، إما من سلطان منعهم ..."[٢٩]. «فحبسهم السلطان ومنعهم الخروج»[٣٠]، وكانت الغاية من هذا التدخل هو تأكيد حضور «السلطان» أو السلطة في كل المناطق التي تشهد انتشار أعوانه بها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن هذا التدخل السلطاني كان يهدف إلى استخلاص المستحقات المالية المفروضة على مستعملي مراسي الدولة.

بحيث تتولى مصالح مختصة من قبل السلطان لمراقبة الوارد والصادر، بحيث لا تبحر سفينة إلا بعلمها، ويبدو أن الجبايات كانت تُؤخذ على السفينة وعلى الحمولة كذلك[٣١]. فهذه الضرائب المستخلصة كانت بمثابة عقد بين السلطة وبين المشتغلين بالبحر؛ أي إن أداء الواجب يتطلب الحصول على الحقوق والمتمثلة أساسا في توفير الأمن في المراسي؛ سواء أكانت للأشخاص أم للبضائع؛ لذلك فحضور السلطان في المراسي لم يكن ممثلاً فقط في «الموظف المدني» الذي يراقب السفن ويستخلص الضرائب، وإنما كانت ترافقه قوة عسكرية تسهر على استتباب الأمن في محيط المرسى.

وعلى العكس من ذلك، ففي الأماكن التي لم يكن فيها وجود للسلطان كانت تعد أماكن مخوفة ويُخشى على هلاك المتاع فيها، ويورد المؤلف في هذا الصدد قائلاً: «فلو كان وقوف المركب في موضع ليس فيه أحد، ولا يوجد فيه سلطان فخشي هلاك المتاع»[٣٢]، وقد يراد بهذه الأماكن غير الخاضعة للسلطان مناطق تغلغل خصوم الدولة، كما عبر عن ذلك حسين مؤنس الذي يقول متحدثًا عن عصر بني الأغلب: «على طول الشواطئ التونسية قامت جماعات المرابطين كانوا لا يرضون عن الأغالبة فانصرفوا عنهم واعتزلوا على شاطئ البحر، وهناك ابتنوا حصونًا كانوا يسمونها قصورًا يقيمون فيها مجاهدين وهؤلاء هم الذين قاموا بمعظم النشاط البحري»[٣٣].

وعلى الرغم من كل هذه التدابير الأمنية إلا أن إفريقية لم ترق إلى حماية سواحلها بالشكل المطلوب، ولم تستطع فرض هيمنتها على البحار المجاورة لها، كما فعلت الأندلس في نفس الحقبة.

ويصف الحميري هذه الأخيرة في كتابه الروض المعطار قائلاً: « أمر خلفاء بني أمية بضبط السواحل وألا تجري في البحر جارية إلا تحت نظر وإشراف، وكان لا يخرج خارج من الأندلس إلا بسراح ولا يدخل أحد حتى يعرف خبره ومن؛ حيث ورد ما الذي أورده، ولا تظهر في البحر جارية إلا استخبر أمرها وعرف شأنها ومتى ألفي في البحر قارب يزيد على إثني عشر ذراعًا ممسوح العجز نقض ورد إلى المقدار المذكور»[٣٤].

٢-٤- حالة المراسي:

غالبًا ما يتبادر إلى الذهن عند سماع كلمة «مراسي» توفرها على أرصفة تستعمل للحط والإقلاع وتقوم بدور الحامي من هيجان البحر، لكن وكما كان شأن كل حوض البحر المتوسط في هذه المرحلة فإن المراسي الأكثر شيوعًا في هذه المنطقة لم تكن سوى أحواض طبيعية تنعدم فيها الأرصفة وبعيدة عن صفة الموانئ المعروفة في العصر الحالي. فهذه المراسي كانت تتخذ عمومًا شكل جسور داخلة في البحر مخلّفة بذلك شريطًا مائيًا ذا عمق بسيط يمكّن من رسو ملائم للسفن، لكن هذه المميزات لم تكن دائمًا عملية، فهي كانت مرتبطة ارتباطًا وثيقًا باتجاهات هذه الجسور، بمعنى درجة ميلانها ونسبة الحماية التي توفرها في مواجهة الرياح وهيجان البحر، وتبعًا لدرجة الميلان والحماية هاته ميزت المصادر العربية بين مختلف المراسي، وجعلت منها معيارًا لتصنيفها، ويشير البكري في معرض حديثه عن المراسي في الغرب الإسلامي إلى خمسة أنواع من هذه المراسي: مرسى آمن، مرسى مشتي، ومرسى مشتي آمن، مرسى مكن، مرسى غير مكن.

ما يمكن استنتاجه أن مفهوم «الرصيف» كان غائبًا تمامًا من النشاط البحري في هذه الحقبة من التاريخ. فالدول التي استوطنت حوض البحر المتوسط لم تكن مضطرة في هذه المرحلة إلى إحداث مراسي مجهزة في الوقت الذي كانت تنتشر فيه العديد من الأحواض الطبيعية الآمنة. هذا الغياب لم يكن مقتصرًا على أرض الإسلام فقط، بل شمل كذلك الغرب المسيحي سوى ما كان من بعض المحطات البحرية المهمة من أمثال «ميناء مسينا» في صقلية الذي انفرد بظهور بعضًا من عناصر الملاحة قرّبته من حالة الموانئ الحالية، وقد ذكر ابن جبير (المتوفى سنة ٦١٤ هـ/١٢١٧م) بعضًا من هذه الخصائص في رحلته؛ حيث يقول: «ومرساها أعجب مراسي البلاد البحرية؛ لأن المراكب تدنو فيه من البر حتى تمسه، وتنصب منها إلى البر خشبة يتصرف عليها، فالحمال يصعد بحمله إليها، ولا يحتاج لزوارق في وسقها إلى ما كان مرسيًا على البحر منها يسيرًا فتراها مصطفة مع البر كاصطفاف الجياد في مرابطها واصطبلاتها، وذلك لإفراط عمق البحر فيها»[٢٥].

هذا المشكل في جاهزية المراسي هو ما أدى بالمؤلف إلى التطرق لموضوع المشاكل الناجمة عن إتلاف البضائع في عمليات شحن وإفراغ السفن خصوصًا في أوقات هيجان البحر[٢٦]. فالسفن في رسوها لم تكن تقترب من اليابسة، وإنما كانت تتم هذه العمليات في وسط المياه بواسطة مراكب صغيرة أو قوارب، وقد أشار محقق الكتاب إلى هذه القوارب وعدّد بعضًا من مهامها وأغفل هذا الدور الحقيقي لها، فهو يقول: «لعلها خصصت للاتصال السريع بين السفينة والبر، في حالة الحاجة إلى الزاد والماء أو لإيصال شخص يرغب في النزول إلى اليابسة أو التواصل بين السفن نفسها، كما كانت معدة للنجاة ومهام الإنقاذ»[٢٧]. فهذه القوارب كانت مخصصة بالدرجة الأولى، وبالإضافة إلى ما عدّده المحقق، إلى شحن وإفراغ السفن، وقد مرت هذه الكلمة إلى المصادر اللاتينية وتم استعمالها في نفس الإطار؛ حيث نجدها في شكل Xarabi؛ أي "قواربي" كما يشير إلى ذلك كريستوف بيكارد Picard [٢٨].

كانت المراسي إذًا، مراسيَ طبيعيةً، وما ورود لفظ القرية كمكان لرسو السفن إلا تأكيدًا لهذا الطرح، كما يقول مؤلف «أكرية السفن» «لم يرسوا إلى قرية أو حاذوها أو بلغوا قرية ثم أقلعوا منها»[٢٩]، بحيث إنه كلما توفر حوض طبيعي إلا واتّخذ مرسى؛ لذلك تزخر كتب المصادر بذكر المراسي المنتشرة على طول سواحل إفريقية بل سواحل البحر المتوسط كله.

٣-٥- معيقات الملاحة:

كل المصادر التي أرخت لهذه الحقبة تتحدث عن نفس المشاكل والمعيقات التي واجهت الملاحة المتوسطية، ففي كل مرة كانت تتردد الكلمات نفسها؛ الريح والهول واللصوص والأعداء، فإذا كانت الملاحة الوسيطية عاجزة عن التغلب على الرياح والأمواج لاستعمالها الأساليب البدائية، فإنه بالمقابل كانت هي المسؤولة عن تفشي عمليات القرصنة والحروب. فوجود ديانتين مختلفتين في حوض البحر المتوسط كان كفيلاً بتأجيج الصراعات بين المؤمن والكافر، وكل جانب كان يرى أنه على حق وأن الآخر

كافر؛ لذا يتوجب القضاء عليه والسيطرة على خيراته، واستنادًا إلى هذا المعطى فإن المركب كان يتحول تلقائيًا عند لقائه مركبًا معاديًا أو عند دخوله أرض الحرب، من مركب تاجر إلى مركب قرصان، وليس صدفة أن يكون اله السرقة والتجارة هو نفسه عند اليونان[١٠].

والقرصنة لم تكن نتاج الخلاف الديني وحسب، وإنما كانت نتاجًا أيضًا للخلافات السياسية والمذهبية ضمن الديانة الواحدة، وهذا ما عبر عنه الكتاب بالخوف من اللصوص أو الروم[١١]، مما يعني أن هؤلاء اللصوص قد يكونوا من المسلمين، وحسبنا أن نورد هنا نصًا لابن الأثير: «في سنة ٣٤٤هـ /٩٥٥م أنشأ عبد الرحمن الأموي مركبًا كبيرًا، وسيّر فيه أمتعة إلى بلاد الشرق فلقي في البحر مركبًا فيه رسول من صقلية إلى المعز فقطع عليه أهل المركب الأندلسي وأخذوا ما فيه»[١٢].

فهذه الاختلافات السياسية والمذهبية كانت هي المسؤولة إذًا عن الاضطرابات التي عرفها البحر المتوسط وأدت في كثير من الأوقات إلى نشر الذعر في هذا البحر، ووقف النشاط الملاحي وعمليات التنقل بين ضفتيه، إلا أنه يجب الاعتراف أن بفضل هذه الاختلافات، كذلك عملت الدول المتوسطية على تطوير أساطيلها والإبداع في التقنيات الملاحية وإعطاء دفعة قوية للنشاط البحري.

هذه مجموعة من القضايا والمواضيع التي تضمنها هذا الكتاب إلى جانب قضايا أخرى عديدة نأمل أن تفيد الدارسين وتكون موضوعات لأبحاث قادمة. ففي غياب الأبحاث الأركيولوجية فإن التاريخ البحري للمنطقة يراهن على ظهور وثائق جديدة سواء أفي المكتبات العربية أم الأوروبية، فما زال ممكنا إعادة كتابة تاريخنا انطلاقا من المصادر المكتوبة فقط.

الحواشي

١. ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، تحقيق، الشدادي (عبد السلام)، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م، ج. ٢، ص. ٢٨.
٢. مجهول: أخبار مجموعة، ط. مجريط، ١٨٦٧، ص. ٦.
٣. أنظر كتابه:

L'Islam et la mer. La mosquée et le matelot VIIe-XXe siècle, éd. Perrin, 2000 De Planhol (X.) :

٤. المالكي (أبو بكر): رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية، تحقيق، البكوش (بشير)، بيروت، ١٩٨٣م، ج. ١، ص. ١١؛ ابن عذاري المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق، كولان (ج. س.) وليفي بروفنسال (إ.)، بيروت، ١٩٨٣، ج. ١، ص. ١٩؛ رواية أخرى مماثلة أوردها ابن عبد الحكم على لسان عمرو بن العاص عندما فتح الإسكندرية وهمّ السكنى بها: " فكتب إلى عمر بن الخطاب يستأذنه في ذلك، فسأل عمر الرسول: هل يحول بيني وبين المسلمين ماء؟ قال: نعم يا أمير المؤمنين؛ إذا جرى النيل، فكتب عمر إلى عمرو، إني لا أحب أن تنزل المسلمين منزلا يحول الماء بيني وبينهم في شتاء ولا صيف" ابن عبد الحكم: فتوح مصر والمغرب، تحقيق، عامر (عبد المنعم)، منشورات الذخائر، القاهرة، ص. ١٢٢.
٥. المقري (أحمد بن محمد): نفح الطيب من الأندلس الرطيب، تحقيق، عباس (إحسان)، بيروت، ج. ١، ص. ٢٣.
٦. مؤنس (حسين): تاريخ المسلمين في البحر المتوسط، القاهرة، ١٩٩١م، ص. ٦٨.
٧. أبو القاسم القروي: كتاب أكرية السفن، دراسة وتحقيق، الجمماطي (عبد السلام)، تطوان، ٢٠٠٩، ص. ١٩.

8. Picard (Christophe): «L'inventaire des ports et de la navigation au Maghreb, d'après les relations des auteures arabes et médiévaux», Comptes-rendus des séances de l'année – Académie des inscriptions et belles-lettres, 147e année, n°: 1, 2003, p. 245

٩. ابن الأثير (عز الدين): الكامل في التاريخ، بيروت، ١٩٦٦م، ج. ٧، ص. ٢٨٤؛ جلول (ناجي): الرباطات البحرية بإفريقية في العصر الوسيط، تونس ١٩٩٩م، ص. ١٠٨.

10. Marçais (G.): « Note sur les Ribats en Berberie », Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman, Alger 1957, p. 25.

11. Marraha (khalid): Négoce et négociants dans l'espace idrisside VIIIe – Xe siècles, éditions universitaires Européennes, Saarbrüchen, 2012, p. 238.

١٢. مؤنس (حسين): تاريخ المسلمين، ص. ٦٨.

١٣. ابن خلدون: المقدمة، ج.٢، ص. ٣٠.

١٤. أنظر كتاب:

Talbi (mohamed): L'Emirat Aghlabide 184 -296 / 800 - 909, Paris, 1966, p. 395 – 396

١٥. المرجع نفسه، ص. ٧٦.

١٦. المرجع نفسه، ص. ٧٧.

١٧. المرجع نفسه، ص. ٧٨.

١٨. المرجع نفسه، ص. ٧٨.

١٩. المرجع نفسه، ص. ٦٣.

٢٠. المرجع نفسه، ص. ٧٣.

٢١. المرجع نفسه، ص. ٥٧.

٢٢. المرجع نفسه، ص. ٧٧.

٢٣. المرجع نفسه، ص. ٤٩.

٢٤. المرجع نفسه، ص. ٦٥.

٢٥. المرجع نفسه، ص. ٤٥.

٢٦. المرجع نفسه، ص. ٤٥.

٢٧. المرجع نفسه، ص. ٤٦.

٢٨. المرجع نفسه، ص. ٦٣.

٢٩. المرجع نفسه، ص. ٥٢.

٣٠. المرجع نفسه، ص. ٨٣.

٣١. المرجع نفسه، ص. ٨٣.

٣٢. المرجع نفسه، ص. ٥٤.

٣٣. مؤنس (حسين): تاريخ المسلمين في البحر المتوسط، ص. ٧٥.

٣٤. الحميري (محمد عبد المنعم): الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق، عباس (إحسان)، مكتبة لبنان، ١٩٨٤م، ص. ٨٠.

٣٥. ابن جبير: رحلة ابن جبير، تحقيق، نصار (حسين)، القاهرة ١٩٩٢م، ص. ٤١١-٤١٢.

٣٦. المرجع نفسه، ص. ٦١.

٣٧. المرجع نفسه، ص. ٣٣.

38. Picard (Christophe): La mer et musulmans d'Occident au moyen âge, p. 140 ; voir également à ce sujet: Abulafia (D.) et Gari Blanca: En las costas des Mediterraneo occidental, las ciudades de la peninsula Iberica y del reino de Mallorca y el comercio mediterraneo en la Edad Media, éd. Omega, Barcelona, 1997, p. 98; Borrut (Antoine): « Architecture des espaces portuaires et réseaux défensifs du littoral syro-palestinien dans les sources arabes (7e – 11e siècles) », Archéologie islamique, 11, 2001, p. 25.

٣٩. المرجع نفسه، ص. ٥٥.

40. Talbi (Mohamed): L'Emirat aghlabide, p. 413

٤١. المرجع نفسه، ص. ٥٦.

٤٢. ابن الأثير: كتاب الكامل في التاريخ، ج. ٨، ص. ٥١٣.

المصادر والمراجع

١ . ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، تحقيق، الشدادي (عبد السلام)، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م.

٢ . ابن عذاري المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق، كولان (ج. س.) وليفي بروفنسال (إ.)، بيروت، ١٩٨٣م، ج. ١

٣ . ابن عبد الحكم: فتوح مصر والمغرب، تحقيق، عامر (عبد المنعم)، منشورات الذخائر، القاهرة.

٤ . ابن الأثير (عز الدين): الكامل في التاريخ، بيروت، ١٩٦٦م.

٥ . ابن جبير: رحلة ابن جبير، تحقيق، نصار (حسين)، القاهرة، ١٩٩٢م.

٦ . جلول (ناجي): الرباطات البحرية بإفريقية في العصر

الوسيط، تونس ١٩٩٩م.

٧ـ الحميري (محمد عبد المنعم): الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق، عباس (إحسان)، مكتبة لبنان، ١٩٨٤م.

٨ـ القروي (أبو القاسم): كتاب أكرية السفن، دراسة وتحقيق، الجمماطي (عبد السلام)، تطوان، ٢٠٠٩م.

٩ ـ المقري (أحمد بن محمد): نفح الطيب من الأندلس الرطيب، تحقيق، عباس (إحسان)، بيروت.

١٠ ـ المالكي (أبو بكر): رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، تحقيق، البكوش (بشير)، بيروت، ١٩٨٣م.

١١ ـ مؤنس (حسين): تاريخ المسلمين في البحر المتوسط، القاهرة، ١٩٩١م.

١٢ ـ مجهول: أخبار مجموعة، طبعة مجريط، ١٨٦٧م.

13- Abulafia (David) et Gari Blanca: En las costas del Mediterraneo occidental, las ciudades de la peninsula Iberica y del reino de Mallorca y el comercio mediterraneo en la Edad Media, éd. Omega, Barcelona, 1997.

14- Borrut (Antoine): « Architecture des espaces portuaires et réseaux défensifs du littoral syro-palestiniene dans les sources arabes (7e – 11e siècles), Archéologie islamique, 11, 2001,

15- De Planhol (Xavier): L'Islam et la mer. La mosquée et le matelot VII-XX siècle, éd. Perrin, 2000 -

16- Marçais (Gorge): « Note sur les Ribats en Berberie », Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman, Alger 1957-

17- Marraha (khalid): Négoce et négociants dans l'espace idrisside VIIe – Xe siècles, éditions universitaires Européennes, Saarbrüchen, 2012.

18- Picard (Christophe): «L'inventaire des ports et de la navigation au Maghreb, d'après les relations des auteures arabes et médiévaux», Comptes-rendus des séances de l'année – Académie des inscriptions et belles-lettres, 147e année, n°: 1, 2003.

19 -Picard (Christophe): La mer et musulmans d'occident au moyen âge, PUF, Paris, 1997.

20- Talbi (Mohamed): L'Emirat aghlabide, 184-296/800-909 , Paris, 1966.

المحيط الأطلسي في التراث الجغرافي العربي الإسلامي

أ. عباس فضل حسين المسعودي
جامعة المثنى/ العراق

المقدمة:

يمثل المحيط الأطلسي نقطة ارتباط بين العالمين القديم والجديد، وهو عصب الحياة المعاصرة؛ لكنه كان في العصور القديمة قبل استكشاف سواحله الغربية، نقطة مجهول غير معلوم الحدود والمساحات، ونجد ذلك في ثنايا هذه الدراسة التي جاءت لتوضح إلى أي مدى كان هذا البحر العظيم (بحر الظلمات) قد يشكل هاجسًا قلقًا مخيفًا لكل سكان السواحل المطلة عليه من الشرق؟ وقد وصل الأمر من شدة عجز الإنسان في تلك العصور الإسلامية والعصور السابقة لها، قيامه بالاستعانة بالخيال والخرافة من أجل أن يضع الإجابة على سؤاله المحير أين نهاية هذا المحيط؟

قسمت هذه الدراسة إلى ثلاث مباحث، الأول تناول التسمية والحدود كما وردت في المصادر الجغرافية الإسلامية، مقسمًا إياه إلى بحر الظلمات الشمالي وبحر الظلمات الجنوبي، أما المبحث الثاني فتناول الحديث عن جزر المحيط الأطلسي كما ذكرتها المصادر الجغرافية الإسلامية، وسيلاحظ القارئ الكريم غرابة الأسماء وصعوبة تحديد هذا الجزر حديثا.

وأخيرًا، فإن المبحث الثالث ضمُّ المحاولات الإسلامية لاستكشاف سواحل المحيط الأطلسي الغربية ومحاولة الوصول إلى العالم الجديد.

المبحث الأول / التسمية والحدود

-التسمية

أطلقت المصادر الجغرافية الإسلامية على المحيط الأطلسي عدة أسماء ذات دلالة على مدى خوفها وجهلها بنهاية هذا المحيط من جهة الغرب (العالم الجديد)، فهو البحر العظيم الواسع الذي لا حد له[١]، وهذه الأسماء هي: اقيانس[٢]، وأقيانوس[٣]، ولبلاية[٤]، وبحر الظلمات[٥]، وبحر الظلمة[٦] والبحر الأخضر[٧] والبحر المحيط[٨]، والبحر الغربي[٩]، والبحر الغربي المحيط[١٠]، والبحر المظلم المحيط[١١]، والبحر الكبير المظلم[١٢]، والمحيط[١٣]، والبحر

المحيط الجنوبي[14]، والبحر الأعظم[15]، البحر المحيط الغربي[16]، البحر الغربي المحيط[17]، البحر المحيط بالمغرب[18]، البحر الأعظم الغربي[19]، بحر المغرب[20]، بحر اوقيانوس الغربي[21]، بحر اوقيانوس الأعظم[22] والبحر المالح المحيط[23]، والبحر المغربي[24].

بقي أن نشير إلى أن الجغرافيين المسلمين، في معرض حديثهم عن البحر المحيط فأنهم يعطونه صفة الإحاطة بيابسة الأرض كلها[25]، غير أنهم خصوا بها المحيط الأطلسي دون غيره من البحار الكبرى الموجودة في زمانهم، فأنهم يذكرونها بأسمائها دون تهويل وخوف مثلما اعتادوا على وصف المحيط الأطلسي، مثل بحر الصين[26] (المقصود به حاليًا المحيط الهادي)، وبحر الحبشة[27] وبحر الزنج[28]) (المقصود بهما المحيط الهندي)، وبحر الخزر[29]، وغيرها[30]؛ لأن هذه البحار الكبرى كانت واضحة المعالم وسهلة الملاحة التجارية فيها، وكانت من طرق التواصل بين سكان القارات القديمة (آسيا وأفريقيا وأوروبا) بخلاف المحيط الأطلسي المجهول الحد من جهة الغرب، وكثرة عواصفه المدمرة وصعوبة الملاحة فيها خلال تلك العصور[31].

- الحدود الشرقية للمحيط الأطلسي:

اخترنا الحديث عن حدود المحيط الأطلسي الشرقية، وسواحله الممتدة من الشمال إلى الجنوب؛ لأنها كانت معروفة لدى الجغرافيين بخلاف الحدود الغربية للمحيط (العالم الجديد) التي لم تكن معروفة جغرافيا في تلك المرحلة التاريخية.

وسنتعرف على هذه الحدود تباعًا مع الملاحظة أنها تكون من أقصى شمال المحيط إلى أقصى جنوبه مما ورد ذكرها في كتب البلدانيين المسلمين، وهي بالتأكيد لا تعطينا صورة واضحة عن سواحل المحيط الأطلسي مثلما نعرف نحن حاليًا عنه، ونستطيع القول أن المحيط الأطلسي يمكن تقسيمه إلى قسمين هما المحيط الأطلسي الشمالي (بحر المحيط الشمالي)[32]، والمحيط الأطلسي (البحر المحيط الجنوبي)[33]، والحد الفاصل بينهما من ناحية سواحله الشرقية بحر الزقاق[34]، الفاصل بين شبه الجزيرة الأيبيرية (أسبانيا والبرتغال)[35] شمالًا، وقارة أفريقيا (بلاد المغرب الأقصى وبلاد السودان) جنوبًا[36]، وهي ما يلي:

١- المحيط الأطلسي الشمالي:

تقع في الشمال الشرقي من المحيط الأطلسي الجزر البريطانية (برطانية)[37]، ووصفت هذه الجزر البالغ عددها اثنا عشرة جزيرة[38] بأنها (الجزيرة العظمى التي في أقصى الشمال)[39]، وتحاذي جزيرة الأندلس[40]، بمعنى أنها توازيها[41]، وهذه الجزر برطانية يفصل بينها وبين المحيط خليج بسكونية[42] أو بحر المانش[43]، من الجنوب والغرب وتطلق عليه بعض المصادر اسم (بحر بريطانية)[44]، وبحر الإنقليش[45] ويفصل بينها وبين الأرض الكبيرة[46] الواقعة في أقصى الشمال الشرقي من المحيط الأطلسي[47]، وصفها الإدريسي[48] بهذه العبارة (ويكتنفهم من جهة المغرب البحر المظلم وتأتيهم منه أنواء وامطار متصلة وضبابات عامة لاسيما البلاد التي تلي الساحل منه) وهناك مدن أفرنجية تطل على المحيط الأطلسي، ورد ذكرها في كتب

الجغرافية الإسلامية، منها مدينة بنبايش[٤٩]، التي وصفت بأنها (عظيمة كثيرة وبلد واسع الخطة كثير الخير وتنتهي أحوازها في الجوف إلى البحر المحيط، وأهل بنبايش يزعمون أنهم من الأفرنج ويشبهونهم في صفتهم وملابسهم وهيئتهم وأخلاقهم)[٥٠]، ومدينة شانس[٥١]، التي عرفتها المصادر الجغرافية الإسلامية بأنها: (مدينة في بلاد الأفرنج بالقرب من مدينة بلديه، وهي مبنية بالصخر الجليل حصينة لها نهر، وكانت لها قنطرة مبنية بالصخر العظيم فتغلب عليها المجوس (يقصد بهم هنا النورمادنيين)، وهدموا بعض المدينة والقنطرة فلم يبق منها إلا رجلها وبرجان اتخذ على جنبي القنطرة، ....، أحواز مدينة شانس تنتهي في الجوف البحر المحيط)[٥٢] ويورد الإدريسي[٥٣] اسم مدينة بلفير ضمن المدن الأفرنجية، (مدينة بلفير على ضفة البحر المظلم وبها يقع نهر ارلياش)[٥٤]، ومدينة بيونة[٥٥]، المطلة على بحر الإنقليش[٥٦].

كما ورد في المصادر اسم جزيرة من جزر المحيط الأطلسي في هذه المنطقة أطلق عليها اسم (الشاشين)[٥٧]، وصفها الحميري[٥٨]، بقوله: (جزيرة من الجزائر التي في البحر المحيط الموازية لخط الأندلس الأقصى، وهي مجاورة لبلد أفرنجة والصقالبة وطولها مسيرة عشرين يومًا، وهي كثيرة الخيل والماشية....) .

لكن أهم البلاد التي تطل على المحيط الأطلسي الشمالي هي بلاد الأندلس[٥٩]، التي يحيط بها هذا المحيط من الشمال من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب[٦٠]، المتمثل بمدينة شنت ياقوب[٦١]، نازلًا بسواحله مع غرب هذه البلاد لينعطف إلى الجنوب الغربي من الأندلس فيما يسمى ببحر الزقاق[٦٢]، الرابط بين المحيط الأطلسي والبحر المتوسط[٦٣].

وهذه السواحل طويلة جدًا، وتضم العديد من التضاريس الطبيعية والمدن والقرى المطلة على المحيط الأطلسي، فمن هذه التضاريس، السلاسل الجبلية التي تطل على سواحل هذا المحيط، ومنها، جبال قرطبة[٦٤]، وهي سلسلة جبلية كبيرة تبدأ من ساحل البحر المتوسط قرب ساحل بلنسية[٦٥]، وتنتهي بالمحيط الأطلسي غربًا[٦٦]، والجبال الحاجزة، سميت بهذا الاسم؛ لأنها تنصل بين الأندلس وبين بلاد أفرنجة[٦٧]، وجليقية[٦٨]، وتبدأ السلسلة الجبلية من بحر الزقاق جنوبًا وتنتهي بالمحيط الأطلسي بالشمال الغربي غرب جليقية[٦٩] ويلاحظ بأن هذه الجبال تسير من الجنوب الشرقي باتجاه الشمال الغربي بشكل قوس يحيط بالأندلس فضلا عن جبال الشارات؛ وتبدأ هذه السلسلة الجبلية بعد مدينة طرطوشة[٧٠] وتنتهي آخر مدينة أشبونة[٧١]، على المحيط الأطلسي[٧٢]، وهي فاصلة بين الأندلس جنوبًا، وبلاد جليقية شمالا[٧٣]، ويلاحظ بأن هذه السلاسل الجبلية العملاقة تمر بمعظم المدن الأسبانية والبرتغالية الهامة قبل أن تطل على سواحل المحيط الأطلسي.

أما أنهار الأندلس التي تصب في المحيط الأطلسي فهي، الوادي الكبير[٧٤]، وهو أهم أنهار الأندلس على الإطلاق، ومنبع هذا النهر من شرق الأندلس، ويجري النهر غربًا حتى مصبه في المحيط الأطلسي[٧٥]، ونهر أنة: وينبع من قلعة رباح[٧٦]، ويصب بالمحيط الأطلسي[٧٧]، ونهر تاجة، ينبع النهر من عيون في شرق

الأندلس[٧٨]، ويصب بالمحيط الأطلسي[٧٩]، ونهر مشرة: ومنبعه من جبال بلاد غليسية[٨٠]، ويصب بالمحيط الأطلسي غرب جليقية[٨١]، وأخيرًا نهر دويرة: وينبع من جبال جليقية ويصب بالمحيط الأطلسي[٨٢].

مما تقدم نلاحظ أن مصب هذه الأنهار في المحيط الأطلسي وإطلالها على سواحله قد ساهمت في تعزيز التواصل بين سكان الأندلس، وهذا المحيط، فهي ما أسلفنا يشق الأندلس من الشرق إلى الغرب.

ومدن الأندلس المطلة على المحيط الأطلسي تقع في الشمال والشمال الغربي والغرب والجنوب الغربي من هذه الجزيرة، ويذكر الإدريسي[٨٣]، وجود إقليمي هامين في الأندلس يطلان على المحيط الأطلسي، يضمان مدن ذات أهمية إستراتيجية في الأندلس هما: إقليم البحيرة[٨٤]، والإقليم الثاني هو إقليم الشرف[٨٥]، وأهم المدن شنت ياقوب، أشبونة[٨٦]، شلب[٨٧]، باجة[٨٨]، طبيرة[٨٩]، شنتمرية الغرب[٩٠]، قادس[٩١]، طريف[٩٢]، ولبة[٩٣]، أركش[٩٤]، قلمرية[٩٥]، وقبطل[٩٦] وشنترين[٩٧] وحصن المنار[٩٨]، مدينة يابرة[٩٩]، وشذونة[١٠٠]، وأونبة[١٠١]، وقصر أبي دانس[١٠٢]، وشلطيش[١٠٣].

وأشار الحميري[١٠٤] إلى وجود جزيرة مقابل سواحل الأندلس الغربية أطلق عليها اسم جزيرة التوبة، وحدد موقعها بقوله: (جزيرة بالأندلس على البحر المحيط قد أحاط بها الخليج، وهي مأوى للصالحين ورباط لخيار المسلمين وبها آبار عذبة يعتملون عليها أصناف البقول ما يقوم لمعايشهم مع مرافق البحر)[١٠٥]، ونعتقد أنها إحدى الجزر في المحيط الأطلسي القريبة جدًا من سواحل البرتغال الحالية.

٢- المحيط الأطلسي الجنوبي:

تطل سواحل هذا المحيط على قارة أفريقيا من جهة الشمال الغربي من هذه القارة ويستمر جنوبًا حتى يحيط بها في أقصى الجنوب متصلًا بالمحيط الهندي[١٠٦]، هذه المنطقة التي كانت تسمى بالمصادر الجغرافية والتاريخية الإسلامية باسم بلاد المغرب الأقصى[١٠٧]، وبلاد السودان[١٠٨]، جنوب الصحراء[١٠٩].

ويعد إقليم السوس الأقصى[١١٠]، من أهم الأقاليم المغربية التي لها ساحل طويل على المحيط الأطلسي[١١١]، ونتفق مع الدكتور الشمري[١١٢]، بأن المحيط الأطلسي بسواحله الطويلة الموازية لبلاد السوس الأقصى قد أثر بشكل في مناخ المنطقة، وجعله مناخًا متنوعًا بين المناخ الأطلسي في السواحل إلى المناخ الصحراوي الجاف في المناطق الداخلية.

وأهم التضاريس في هذه المنطقة التي تطل على المحيط الأطلسي هي سلسلة جبال أوراس[١١٣] (جبال الأطلس الكبير حاليًا)، وجبال هنكيسة[١١٤]، وجبال ينبوان[١١٥]، الواقعة جنوب المغرب الأقصى على طرف الصحراء قرب طرق التجارة بين شمال المغرب وبلاد الصحراء[١١٦] وجبال القمر[١١٧]، وأما أنهار المغرب التي تصب في المحيط الأطلسي فهي، نهر أم الربيع[١١٨]، ونهر وادي تانسيفت[١١٩]، ونهر وادي السوس[١٢٠]، ونهر وادي ماسة[١٢١]، ونهر وادي درعة[١٢٢]، ونهر وادي نون[١٢٣]، ونهر أبي رقراق[١٢٤].

يطل المحيط الأطلسي على مدن في المغرب

الأقصى أهمها، طنجة[١٢٥]، القصر الكبير[١٢٦]، وسلا[١٢٧]، والرباط[١٢٨]، وأسفى[١٢٩]، وأزمور[١٣٠]، والمهدية[١٣١]، و، تاردونت[١٣٢].

أما سواحل المحيط الأطلسي المطلة على غرب أفريقيا باتجاه الجنوب تلك البلاد التي يطلق عليها الجغرافيون العرب اسم بلاد السودان[١٣٣]، فهي سواحل طويلة جدًا تضم العديد من الجزر، وعلى الرغم من هذه المساحة الشاسعة للمحيط في غرب أفريقيا لكننا نعاني من قلة المعلومات التفصيلية لهذه المناطق من؛ حيث التضاريس، فكل ما لدينا أسماء لبعض المدن المطلة مثل نول لمطة[١٣٤]، ومدينة أوليل[١٣٥].

ويلاحظ إن فضل الله العمري[١٣٦] حدد منطقة نهاية المحيط في الجنوب الإفريقي بقرب جزيرة بكلوطة[١٣٧]، إلى بلاد النوبة والحبشة، المطلة على البحر الهندي[١٣٨]، كما أنه يذكر مملكة مالي[١٣٩]، ويحدد حدودها بأنها تطل على المحيط الأطلسي بقوله: (اعلم أن هذه المملكة في جنوب نهاية الغرب متصلة بالبحر المحيط) ولعله يقصد (أفريقيا الوسطى أو بلاد السنغال).

المبحث الثاني: جزر المحيط الأطلسي:

ذكر الجغرافيون المسلمون وجود الجزر في المحيط الأطلسي، وذكروا إن عددها يفوق ٢٧ ألف جزيرة بين عامرة وغامرة[١٤٠]، وهو كلام مبالغ فيه وغير واقعي إذ أنهم نقلوا من اليونانيون دون نقد أو تمحيص[١٤١]، ويبدو أنهم بهذا الكلام حاولوا سد تلك الثغرة عن حدود المحيط الأطلسي الغربية المجهولة عندهم بذكر هذا الرقم الخيالي.

تحمل أوصاف هذه الجزر في الفكر الجغرافي الإسلامي كثير من الخرافات والأساطير البعيدة عن الحقيقة العلمية، وللأسف أن هذا الفكر اتجه إلى هذه الأسلوب من الكتابة عن جزر المحيط الأطلسي، بسبب جهلهم بطبيعة هذه الجزر وقلة المعلومات الجغرافية، مما جعل هذا الفكر يتجه إلى الكتابة بهذا الأسلوب البعيد عن سمة البحث العلمي والتحقق من صحة الإخبار.

تعد الجزر الخالدات[١٤٢] أو ما يطلق عليها أيضًا اسم جزر السعادات[١٤٣]، من أهم جزر المحيط الأطلسي التي تطرق إليها الجغرافيون المسلمين، ويرجح أن تكون جزر الكناري الأسبانية المقابلة لسواحل المغرب الأقصى، هي نفسها الجزر الخالدات[١٤٤]، ويبلغ عددها ست جزائر[١٤٥]، ومن المصادر من جعلها مقابلة لبلاد السودان[١٤٦]، ومنها من جعلها مقابل مرسى أسفى المغربي[١٤٧]، ونعتقد أنها مقابل هذا المرسى كما يتضح ذلك لاحقًا.

بينت المصادر الجغرافية سبب هذه التسمية إلى (إنما سميت بجزاير السعادات؛ لأن غياضها فيها أصناف من الفواكه والطيب من غير غرس وعمارة وأرضها، تحمل الزرع مكان العشب وأصناف الرياحين العطرة بدل الشوك)[١٤٨]، (وسميت بذلك لأنه في شعرائها وغياضها كلها أصناف الفواكه الطيبة من غير غراسة ولا فلاحة وأن أرضها تحمل مكان العشب وأصناف الرياض بدل الشوك)[١٤٩]، بمعنى انبهار الفكر الجغرافي من الطبيعة الخلابة لهذه الجزر والزراعة الطبيعية في أراضيها.

يعلق القزويني[١٥٠] على الجزر الخالدات بالقول (جزاير واغلة في المحيط قريبًا من

المحيط الأطلسي في التراث الجغرافي العربي الإسلامي

مائتي فرسخ)، والسؤال المطروح هنا هل هذا المساحة الكلية لست جزائر كالجزائر الخالدات أم أنه يقصد شي آخر؟ ونرجح أنه قصد مساحة إحدى الجزر وليس كلها؛ لأن ذلك مستبعد تمامًا، ويروي لنا الحميري[١٥١] تفاصيل مثيرة عن جزيرة اسمها مسفهان إحدى الجزر الست الخالدات فيها من المبالغة والأساطير، مما جعلنا نتحفظ عليها على الرغم من أهميتها فهو يقول: (جزيرة من الجزائر الخالدات التي في الغرب الأقصى؛ حيث بحر الظلمات الذي لا يعلم ما خلفه، وفي وسط هذه الجزيرة جبل مدور عليه صنم أحمر بناه أسعد أبو كرب الحميري، وهو ذو القرنين الذي ذكره تبع في شعره، وتسمى بهذا الاسم كل من بلغ طرفي الأرض، وإنما نصب أبو كرب الحميري ذلك الصنم هنالك؛ ليكون علامة لمن قصد تلك الناحية في البحر ليعرفه ويعرف أنه ليس وراءه مسلك يسلك، وفي ساحل هذا البحر الذي فيه هذه الجزيرة يوجد العنبر الجيد ويوجد أيضًا في ساحله حجر البهت، وهو حجر مشهور عند أهل المغرب الأقصى يباع هذا الحجر منه بقيمة جيدة لاسيما في بلاد لمتونة وهم يحكون أن هذا الحجر من امسكه وسار في حاجة قضيت له بأوفى عناية، وهو عندهم جيد في عقد الألسنة وعندهم حجر إذا علق الثدي الموجوع برى وأحجار تسهل الولادة وأحجار يشير ماسكها إلى ما أراد من النساء والأطفال فتتبعه)[١٥٢].

على الرغم من بعض الأساطير الموجودة في هذه الرواية نلاحظ أن هناك وصفًا دقيقًا لما هو موجود فيها من العنبر والأحجار الكريمة، مما يجعلنا نعتقد أن هذه الجزر كانت معروفة لسكان الغرب الإسلامي (المغرب والسودان والأندلس)، وأن هناك علاقات تجارية متواصلة بين هذه الجزر الخالدات ومدن الغرب الإسلامي، وهو واضح صريح في هذه الرواية، ومما يعزز كلامنا ما أورده النويري[١٥٣] حول وصول مراكب من الأندلس إلى هذه الجزر، وتجهيزهم منها بمختلف الأطعمة والذهب وعودتهم بها إلى بلادهم، كما سنذكر ذلك تفصيلًا في موضوع الكشوف الجغرافية الإسلامية للمحيط الأطلسي.

وهناك جزيرة الأخوين[١٥٤]، وفيها قصة طريفة تفسر وجود صنمان للرجلين نائمين على ساحل هذه الجزيرة مفادها: (كانا ساحرين أحدهما شرهام والآخر ثرام كانا بهذه الجزيرة يقطعان على المراكب التي تمر عليها ويأخذان أهلها وأموالهم فمسخهما الله تعالى لظلمهما حجرين على ضفة البحر نائمين ثم عمرت الجزيرة بالناس، وهي تقابل مرسى أسفى، ويقال أن الصفاء إذا عم البحر ظهر دخانها من البر)[١٥٥] .ونرجح أنها من جزر الكناري (الخالدات)، على الرغم من عدم إشارة الروايات الجغرافية لذلك صراحة؛ لأنها تقابل مرسى أسفى الذي هو بكل تأكيد مقابل للجزر الخالدات.

أما جزيرة لاقة[١٥٦] فهي من جزر الخالدات، فهي (في البحر المحيط الغربي يقال أن فيها شجر العود كثيرًا ولكنه لا رائحة له فإذا خرج عنها وحمل في البحر طابت روائحه، وهو في ذاته أسود رزين، وكان التجار يقصدونها ويستخرجون العود منها فيباع في أرض المغرب الأقصى من ملوكه وبتلك النواحي، وكانت عمارة بالناس فخربت وتغلبت الحيات على أرضها، فلا يمكن دخولها لهذا السبب)[١٥٧].

يذكر الإدريسي[١٥٨] اسم جزيرة باسم جزيرة الطيور (جزيرة راقا)[١٥٩]، يصفها بالقول: (يقال إن فيها جنسًا من الطير في خلق العقبان (النسور)، حمراء ذوات مخالب تصيد دواب البحر وتأكلها ولا تبرح من هذه الجزيرة، ويقال أن بها ثمرًا يشبه التين الكبير أكله ينفع من جميع السموم)[١٦٠]، ولا نعلم بالضبط أين موقع هذه الجزيرة في المحيط الأطلسي، ومن الصعب أن حسم الكلام فيها على الرغم من أننا نعتقد أنها تقع ضمن الجزر الخالدات، وأضاف ابن فضل الله العمري[١٦١]، اسم آخر لجزيرة من الجزر الخالدات هو جزيرة لفوس دون إن يعطينا تفاصيل دقيقة عنها سوى اسمها.

جزيرة الغنم[١٦٢]، وفيها وصل الفتية المغررين[١٦٣]، وسنتكلم عنها لاحقًا؛ لأن هناك جدلًا بين الباحثين حول موقعها وهل هي ضمن جزر الكناري (الخالدات) أم أنها إحدى جزر القريبة من أمريكا الجنوبية؟

جزيرة السعالي[١٦٤]، قال عنها أهل الجغرافية المسلمين: (بقرب البحر المظلم الغربي فيها خلق كخلق النساء ولم أنياب بادية وعيونهم كالبرق وسوقهم كالخشب المحرقة يتكلمون بكلام لا يفهم ويحاربون الدواب البحرية ولا فرق بين الرجال والنساء إلا بالفروج والذكور لا غير لا لحى لرجالهم ولباسهم ورق الشجر)[١٦٥]، واضح من الرواية أنها تقع ضمن المحيط الأطلسي الجنوبي قرب أفريقيا الغربية ولعلها من جزر أفريقيا الوسطى الحالية.

جزيرة حسران[١٦٦]، قال عنها ابن فضل الله العمري[١٦٧]: (أرض واسعة، وفيها جبل عال في سفحه ناس سمر قصار لهم لحى تبلغ ركبهم ووجوههم عراض ولهم آذان كبار وطعامهم وعيشهم مما تنبت الأرض هناك من الحشيش وموافق النبات مثل ما تأكله البهائم وعندهم نهر صغير عذب يجري تحت الجبل)، من هذه الأوصاف تتطابق على سكان أفريقية الغربية، ومن ثمَّ فهي جزيرة في المحيط الأطلسي الموازي لهذه البلاد، وجزيرة الغور[١٦٨] (كبيرة الطول والعرض كثيرة الأعشاب والنبات، وفيها أنهار وغدران وآجام يأوي إليها حمر وبقر لها قرون طوال)[١٦٩]، وهي من الجزر الأفريقية المطلة في المحيط الأطلسي.

جزيرة المستشكين[١٧٠]، تقول الجغرافية الإسلامية عنها بأنها: (بقرب البحر المظلم الغربي أيضًا عامرة فيها جبال وأنهار وزروع وعلى المدينة حصن عال، وكان فيها فيما سلف على عهد لاسكندر تنين عظيم يبتلع)[١٧١]، ويستمر الكلام الأسطوري عن هذه القصة الخيالية، دون أن يكلف صاحب الرواية نفسه بتحديد موقع هذه الجزيرة في المحيط الأطلسي.

جزيرة قلهان[١٧٢]، (بقرب البحر المظلم أيضًا فيها خلق كخلق الإنسان إلا أن رؤوسهم مثل رؤوس الدواب يغوصون في البحر ويخرجون ما قدروا عليه من دوابه فيأكلونها)[١٧٣]، من جزر المحيط الأطلسي في أفريقيا الجنوبية الغربية.

جزيرة سندروسة[١٧٤]، ونعتقد أن هذه الجزيرة تقع في وسط المحيط الأطلسي بالضبط أن لم تكن قريبة جدًا من الساحل الأمريكي الجنوبي، فالرواية الجغرافية تقول عنها: (وهي وسط البحر الأعظم)[١٧٥]، وهي

المحيط الأطلسي في التراث الجغرافي العربي الإسلامي

المرة الأولى التي نرى هكذا عبارة تتحدث عن جزر المحيط الأطلسي بهذا الشكل، وتتحدث عن وجود الخضر عليه السلام في هذه الجزيرة؛ لأنها (تلك الجزيرة مكان قراره)[١٧٦]، وكانت تروي لنا محاولة اكتشاف هذه الجزيرة من قبل مجموعة ظلت طريقها فقام الخضر عليه السلام بمساعدتها على العودة حسب قولها، وهو ما سنتطرق إليها لاحقًا بتفاصيل أكثر.

جزيرة الفيروج[١٧٧]؛ لا نعرف عنها شيئًا سوى أنها جزيرة في المحيط الأطلسي (والفيروج بها صنم من زجاج أخضر يجري في عينيه دمع لا يزال يسيل بمر الأيام زعموا أنه باك على قوم الذين كانوا يعبدونه فغزاهم بعض الملوك واستباحهم وقتلهم وأراد كسر الصنم فكانوا إذا ضربوا بشي لم يؤثر فيه وعاد الضرب على ضاربه فتركوه وإذا دخلت الريح صفر صفيرًا عجيبًا)[١٧٨].

جزيرة شارة[١٧٩]، (جزيرة بالقرب البحر الكبير المحيط بالجهة الغربية من كرة الأرض يقال إن ذا القرنين نزلها قبل تدخلها الظلمة وبات فيها، وكانوا يرمون بالحجارة وأؤذي بذلك جماعة من أصحابه)[١٨٠]، نرجح أنها في الجزء الشمالي من المحيط الأطلسي.

الجزيرة السيارة[١٨١]، (جزيرة في البحر الأعظم من عمل صاحب كاوران التي في البحر الأعظم والبحريون مجمعون على إثبات الجزيرة السيارة، ومنهم من يزعم أنه رآها مرارًا كثيرة لا يشكون فيها، وهي جزيرة فيها جبال وشجر وعمارة فإذا هبت الريح من المغرب صارت إلى الشرق، وإذا هبت من الشرق صارت إلى المغرب هذا دأبها)[١٨٢]، وهذه الجزيرة في المحيط الأطلسي الجنوبي على الساحل الإفريقي.

وجزيرة طاوران في (البحر الأعظم وطاوران ملكهم وله أربعة الآلاف امرأة، ومن لم يكن له ذلك فليس بملك ويتفاخرون بكثرة الأولاد وعندهم أشجار إذا أكلوا منها قووا على الباءة قوة عجيبة)[١٨٣]، وهي من الجزر الأفريقية في المحيط الأطلسي من خلال وصف الرواية، وهناك جزر ورد ذكرها دون تفاصيل مثل بكلوطة، وجزيرة قوموش، فقد ذكر أنها جزر بالمحيط الأطلسي دون أن نعلم أين مكانها بالتحديد.

جزيرة الشاصلاند[١٨٤] وصفتها المصادر الجغرافية بأنها: (طولها خمسة عشر يومًا في عرض عشرة أيام، وكان فيها ثلاث مدن صغار وبها قوم يسكنونها، وكانت المراكب تجتاز بهم وتحط عليهم وتشتري منهم العنبر والحجارة الملونة فوقعت بين أهل تلك البلاد شرور وطلب بعضهم بعضا حتى فني أكثرهم وانتقل جماعة منهم إلى عدوة البحر من الأرض الكبيرة للروم)[١٨٥]، من خلال هذا الوصف يتضح أنها من الجزر الأوروبية الواقعة في الشمال الشرقي من المحيط الأطلسي، ولعلها ايرلندة.

ويحق لنا أن نختم كلامنا برواية المسعودي[١٨٦]، التي أجمل فيها كل ما يعرفه الفكر الجغرافي الإسلامي عن المحيط الأطلسي فيقول: (فأما البحر المحيط الذي عند أكثر الناس معظم البحار وعنصرها وإنها منه تتشعب ويسميه كثير منهم الأخضر ويسمى باليونانية أوقيانس وأكثر نهاياته مجهولة عند ابطليموس وغيره، فإنه يبدأ من نهاية العمارة في الشمال

إلى أن يصير إلى المغرب وينتهي إلى نهاية العمارة في الجنوب، وليس له في غربيه ولا شماليه نهاية محدودة، ويتصل ببحر الصين مما يلي الزابج (يعني الزنج)، وجزائر الهراج، وشلاهط وهرلج، وفي هذا البحر مما يلي مغربه الجزائر المسماة الخالدات ومما يلي شماله الجزائر المسماة برطانية، وهي اثنتا عشر جزيرة، وعليه من بعض جهاته كثير من مدن الأندلس والأفرنجة، ومن جهة أخرى مدن من مدن المغرب مما يلي بلاد أبي عفير وبصرة المغرب ثم مساكن البربر الذين هم أصحاب الاختصاص وكثير من مساكن السودان، ويصب إليه أنهار عظيمة من بلاد الأندلس والأفرنجة وغيرهم من الأمم...)

المبحث الثالث/ المحاولات الإسلامية الأولى لاكتشاف المحيط الأطلسي:

قبل الحديث عن هذا الموضوع الحساس جدًا والشائك لابد من وقفة قصيرة بين روايات الجغرافيين المسلمين ووصفهم للمحيط الأطلسي، وكيف أن هذا الفكر الجغرافي أعطى تلك الصورة المخيفة جدًا والمبهمة، والمبالغة أحيانا في الكلام إلى حد ذكر الأساطير والخرافات حول المحيط وجزره؛ لكي يكون القارئ الكريم على صورة واضحة لما نذكره من محاولات إسلامية للكشوف الجغرافية في هذا المحيط على الرغم من قلتها وتضاربها في بعض الأحيان، فإنها تعد محاولات رائدة وضعت الإنسانية على الطريق الصحيح نحو كشف العالم الجديد.

ونبدأ بروايات الحميري[١٨٧]، الذي يقول: (بحر اقيانس الأعظم الذي لا عمارة وراءه)، بمعنى أنه لا توجد حياة أبدًا في الجانب الآخر من هذا المحيط، ويقول في رواية ثانية: (بحر الظلمات، ويقال له البحر الأخضر والمحيط الذي لا يدرك له غاية ولا يحاط بمقداره ولا فيه حيوان......)[١٨٨]؛ يعني أنه يشكل المجهول بالنسبة للفكر الجغرافي الإسلامي، فهو بدون نهاية ولا نعلم مساحته وحدوده، ويضيف الحميري[١٨٩] في رواية ثالثة عبارة (ثم لا يعرف أحد ما بعد ذلك)، وهي عبارة هامة تعطينا فكرة عن مدى معرفة الجغرافية الإسلامية بهذا المحيط العظيم، فهو يعترف بجهل الحضارة الإسلامية وقلة معرفتها بالمحيط الأطلسي، ويروي الحميري[١٩٠] في رواية أخرى عن سؤال أحد الفاتحين لبلاد المغرب لأهلها عن بحر الظلمات، فكان جواب أهلها: (فقيل له أنه لا يجاوز إلا إلى بر الأندلس)؛ ويعزو سبب جهل المسلمين وعدم رغبتهم في ركوب المحيط الأطلسي إلى أسباب أوجزها في هذه الرواية الهامة: (البحر الغربي المسمى بحر الظلمات، وهو البحر الذي لا يعلم أحدًا ما خلفه ولم يقف منه أحد على خبر صحيح لصعوبة عبوره وإظلامه وتعاظم موجه وكثرة أهواله وتسلط دوابه وهيجان رياحه، وفيه جزائر كثيرة معمورة وخالية وليس يركبه أحد من الناس)[١٩١]، وأوضح الحميري[١٩٢]، طريقة الإبحار في المحيط الأطلسي بقوله: (إنما يمر عليه بطول الساحل ولا يفارقه وأمواج هذا البحر تندفع مغلقة ولا ينكسر ماؤها لو انكسر موجه ما قدر أحد على سلوكه وقالوا: ولا تدرك له غاية ولا يحاط بمقداره)، ويعني بذلك أن السفن كانت تسلك طريقها قرب سواحل المحيط الأطلسي

الشرقية من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب، وأن مياه السواحل كانت هادئة وخالية من الأمواج العاتية، ولو وجدت لتعذر معها الملاحة بتلك الإمكانيات الموجودة في تلك المدة التاريخية.

أما الإدريسي[١٩٣]، فإنه وصف المحيط بأنه: (الذي لا يعلم خلفه)، ويعطينا أسباب فشل الملاحة في وسط المحيط الأطلسي فيقول: (ولا يعلم أحد ما خلف هذا البحر المظلم، ولا وقف بشر منه على خبر صحيح لصعوبة عبوره وظلام أنواره وتعاظم موجه وكثرة أهواله وتسلط دوابه وهيجان رياحه وبه جزائر كثيرة منها معمورة ومغمورة وليس أحد من الربانيين يركبه عرضًا ولا ملججًا، وإنما يمر منه بطول الساحل لا يفارقه وأمواج هذا البحر تندفع منغلقة كالجبال لا ينكسر ماؤها وإلا فلو تكسر موجه لما قدر أحد على سلوكه)[١٩٤]، وهذه رواية صريحة بعدم محاولة البحارة الإبحار في المحيط الأطلسي بطريق عرضي أو الدخول في أعماقه، بل كانت تسلك بطريق طولي على سواحل المحيط فقط. ويضيف الإدريسي[١٩٥]، قائلًا: (وهذا البحر بحر غليظ المياه كدر اللون هائل الموج عميق القعر متصل الظلمات صعب المركب عاصف الرياح لا يعرف انتهاؤه في جهة المغرب فيه جزائر كثيرة غير عامرة وقليل ما يسلك هذا البحر إلا نادرًا والقوم الذين يسلكونه لهم به معرفة وجسر على ركوبه، وأيضًا فأنهم يسيرون فيه مساحله لا يفارقون البر منه).

أما ابن فضل الله العمري[١٩٦] فإنه وصف المحيط الأطلسي ومخاطره بأسلوب أدبي رفيع فيقول: (والبحر المحيط فإنه لا يمكن ركوبه إلا لمن يمشي مع الساحل في بعض أماكنه دون بعض، وهو بحر مظلم الدو معتم الجو، معتم بالسحائب الجون، مغتم لمضاحكة البرق المجون، تكاثف هواؤه وتكاثر به قتر يقيح رواؤه؛ لا تشقق السحاب عليها ثيابها، ولا تفتح النجوم فيه أبوابها دهره كله ظلام، وزمانه كله ليال؛ لا يفرق بينها أيام، كأنما أظله الغراب بجناحه الغربيب أو أحله الليل تحت وشاحه الغريب؛ لا وصول للنصول إلى حالك صباغه، ولا مقام للغمام عليه إلى حال فراغه؛ لا يتحلل عليه البخار، ولا يتخلل جهاته من يسلك، ولا يتحول في أقطاره السفار، ولا يدخل التجار، ولا يتحقق ما هو فيحدث عن أهواله أو يبحث عن أحواله؛ لو أن الهلال زورق لما اقتحم بحره الانكد أو الصباح مصباح لما أضاء في لجه الأسود أو المجرة قلع لما فتحت في مركبه شراعها أو الجوزاء مجداف لما مدت للقذف في لججه باعها؛ لا يهدأ رغاء رعده الصارخ، ولا يقر زفير ريحه النافخ، ولا يرتقى طود موجه الشامخ ولا يتوفى لثق مائه الراسب الراسخ أبصر الناس به جاهل وارشد الطرق إليه مجاهل لم يسلكه متقدم فيعرف متأخرة بعده كيف الطريق، ولم يدركه مقتحم لبعد قراره العميق لا يحصر ودونه من الفراقد ألف راقد، ولا يحصى كم في مدده من الفراسخ ألف راسخ لا تتحلى أنواؤه ولا به جهة تتصده لحاجة ولا يقصد على طلب الوصول إلي اللجاجه، بل هو بحر زاخر لا يعرف له أول ولا آخر لا يعرف سالكه إلى أن ينتهي ولا راكبه بما يتشاغل به عن أهواله ويلتهي، ولا يدري المخاطر بنفسه فيه ما يوافقه حمله من الزاد إلا مقدار ما يكفيه، فما تعرض لركوبه إلا من خاطر بأجله وقامر بروحه فإما تلفت، وإما عاد دون بلوغ الغاية بخجله) ويعطينا ابن فضل الله العمري[١٩٧] تفسيرًا لمعنى بحر الظلمات فيقول: (ويسمى بحر الظلمات؛ لأن ما يتصاعد من البخار عنه لا

تحلله الشمس؛ لأنها لا تطلع عليه فيغلظ ويتكاثف، فلا يدرك البصر هيئته ولعظم أمواجه وتكاثف ظلمته وغلظ مائه وكثره أهوائه؛ لم يعلم العالم من حاله إلا بعض سواحله وجزائره القريبة من المعمور، والذي يعلم به من الجزائر ستة من جهة المغرب تسمى جزائر السعادات والجزائر الخالدات)، ويقصد بالعبارة الأخيرة من كلامه عن جزر الخالدات بأنها مسكونة ومعروفة لدى أهل المغرب الأقصى، بمعنى أنها ليست مجهولة كغيرها من الجزر الأخرى الموجودة في المحيط الأطلسي؛ لأن المؤلف نفسه ذكر أكثر من الجزر الخالدات في المحيط الأطلسي[١٩٨].

ونلاحظ من خلال استعرضنا لبعض جزر المحيط الأطلسي، نجد بعض الإشارات التي تؤكد صلات تجارية وعلاقات اقتصادية بينها وبين سكان الساحل الشرقي للمحيط الأطلسي، مما يجعلنا نعتقد أنها لم تكن مجهولة أو منقطعة عن العالم الخارجي، أما تاريخ هذه العلاقات بين الطرفين فهو غير معلوم، إنا كنا نرجح أنها قديمة جدًا، فنحن حين نقرأ عن والجزر الخالدات[١٩٩]، جزر السعالي[٢٠٠]، وسندروسة[٢٠١]، في كتب الجغرافية الإسلامية، نجدها مألوفة ولها صلات واضحة مع سكان المغرب والأندلس والسودان[٢٠٢].

نجد أول ذكر للكشوف الجغرافية للمحيط الأطلسي في حديث الفتية المغررين[٢٠٣]، وهذا القصةوردت عند المسعودي[٢٠٤]، والإدريسي[٢٠٥]، ابن الوردي[٢٠٦]، الحميري[٢٠٧]، والبكري[٢٠٨]، وابن فضل الله العمري[٢٠٩]، ومقديش[٢١٠]، وقبل أن نحلل هذه الرحلة الاستكشافية الأولى، نبدأ بذكرها مفصلًا من رواية الإدريسي[٢١١]: (ومن مدينة لشبونة كان خروج المغررين في ركوب بحر الظلمات ليعرفوا ما فيه وإلى أين انتهاؤه كما تقدم ذكرهم ولهم بمدينة لشبونة بموضع الحمة درب منسوب اليهم يعرف بدرب المغررين إلى آخر الأبد، وذلك أنهم اجتمعوا ثمانية رجال كلهم أبناء عم فأنشؤوا مركبًا حمالًا وادخلوا فيه من الماء والزاد ما يكفيهم لأشهر، ثم دخلوا البحر في أول طاروس الريح الشرقية فجروا بها نحو من إحدى عشر يومًا فوصلوا إلى بحر غليظ الموج كدر الروائح كثير التروش قليل الضوء فأيقنوا بالتلف فردوا قلاعهم في اليد الأخرى وجروا مع البحر في ناحية الجنوب اثني عشرا يومًا فخرجوا إلى جزيرة الغنم، وفيها من الغنم ما لا يأخذه عد ولا تحصيل، وهي سارحة لا راعي لها ولا ناظر إليها فقصدوا الجزيرة فنزلوا بها فوجدوا بها عين ماء جارية وشجرة تين بري عليها، فاخذوا من تلك الغنم فذبحوها فوجدوا لحومها مرة لا يقدر أحد على أكلها فاخذوا من جلودها وساروا مع الجنوب اثني عشر يومًا إلى أن لاحت لهم جزيرة فنظروا فيها إلى عمارة وحرث فقصدوا إليها ليروا ما فيها فما كان غير بعيد حتى أحيط بهم في زوارق هناك فأخذوا وحملوا في مركبهم إلى مدينة في ضفة البحر فانزلوا بها فرأوا فيها رجالًا شقرًا زعرًا شعورهم رؤوسهم سبطة، وهم طوال القدود ولنسائهم جمال عجيب، فاعتقلوا منها في بيت ثلاثة أيام ثم دخل عليهم في اليوم الرابع رجل يتكلم باللسان العربي فسألهم عن حالهم، وفيما جاؤوا، وأين بلدهم فأخبروا بكل خبرهم فوعدهم خيرًا وأعلمهم أنه ترجمان الملك فما كان في اليوم الثاني من ذلك اليوم احضروا بين يدي الملك فسألهم عما سألهم عنه الترجمان فأخبروا بما أخبروا به الترجمان بالأمس، من أنهم اقتحموا البحر؛ ليروا ما به من العجائب، وليقفوا على نهايته فلما علم الملك

ذلك ضحك وقال للترجمان: اخبر القوم بأن أبي أمر قومًا من عبيده بركوب البحر، وإنهم جروا في عرضه شهرًا إلى أن انقطع عنهم الضوء، وانصرفوا من غير حاجة ولا فائدة تجدي، ثم أمر الملك الترجمان أن يعد القوم خيرًا وأن يحسن ظنهم بالملك ففعل، ثم انصرفوا إلى موضع حبسهم إلى أن بدا جري الريح الغربية فعمر بهم زورق وعصبت أعينهم وجري بهم في البحر برهة من الدهر، قال القوم قدرنا إنه جري بنا ثلاثة أيام بلياليها حتى جيء بنا إلى البر فأخرجنا وكتفنا إلى خلف وتركنا بالساحل إلى أن تضاحي النهار، وطلعت الشمس ونحن في ضنك وسوء حال من شدة الكتاف حتى سمعنا ضوضاء وأصوات ناس فصحنا بجملتنا، فقبل القوم الينا فوجدونا بتلك الحال السيئة فحلونا من وثاقنا وسألونا فأخبرناهم بخبر، وكانوا برابر فقال لنا أحدهم أتعلمون كم بينكم وبين بلدكم؟ فقلنا: لا فقال إن بينكم وبين بلدكم مسيرة شهرين، فقال زعيم القوم وأسفى، فسمي المكان إلى اليوم أسفى، وهو المرسى الذي في أقصى المغرب).

من هذه الرواية نستوقف عند هذه العبارات (ثم دخلوا البحر في أول طاروس الريح الشرقية، فجروا بها نحوا من إحدى عشر يومًا، فوصلوا إلى بحر غليظ الموج كدر الروائح كثير التروش قليل الضوء)، والعبارة الثانية (وجروا مع البحر في ناحية الجنوب اثني عشر يومًا فخرجوا إلى جزيرة الغنم) (وساروا مع الجنوب اثني عشر يومًا إلى أن لاحت لهم جزيرة فنظروا فيها إلى عمارة وحرث..) (وحملوا في مركبهم إلى مدينة على ضفة البحر فأنزلوا بها في دار فرأوا بها رجالًا شقرًا زعرًا شعورهم سبطة وهم طوال قدود ولنسائهم جمال عجيب)، (أخبر القوم أن أبي (الملك)، أمر قومًا من عبيده يركبون هذا البحر وإنهم جروا في عرضه شهرًا إلى انقطع عنهم الضوء وانصرفوا من غير حاجة ولا فائدة تجدي) (قال القوم قدرنا أنه جرى بنا ثلاثة أيام بلياليها حتى جاء بنا إلى البر) (فقال لنا أحدهم أتعلمون كم بينكم وبين بلدكم فقلنا لا فقال: أن بينكم وبين بلدكم مسيرة شهرين)، هذه العبارات تحمل في طياتها سؤال ولغز محير أين وصل هؤلاء الفتية (الخشخاش ورفاقه)[٢١٢]، في رحلتهم الجريئة في محاولة كشف مجاهل المحيط الأطلسي، وأين تقع هذه الجزر التي وصلت إليها هذه الرحلة الاستكشافية؟ وهل هي إحدى جزر الكناري الحالية أم أنها إحدى جزر المحيط الأطلسي القريبة من سواحل أمريكا الجنوبية أو أنها إحدى جزر المحيط المقابلة لسواحل أفريقيا الجنوبية الغربية.

كتب الدكتور إسماعيل[٢١٣] عن موضوع الفتية المغررين، واعتقد أنهم ساروا في المحيط مسافة ثمان وثلاثين يومًا، وحدد مسافة اليوم الواحد حسب قوله مائة كيلو متر، بمعنى أنهم ساروا مسافة ٣٨٠٠كم، وهي أطول مسافة قطعها المسلمين في المحيط الأطلسي، وإنهم لفتوا الأنظار نحو العالم الجديد وعبور المحيط الأطلسي، وقد عقد هذا الباحث مقارنة مهمة بين رحلة الفتية المغررين التي تمت في القرن التاسع الميلادي[٢١٤]، وبين رحلة كولومبس في ٣ آب ١٤٩٢م التي عبر بها المحيط الأطلسي، ، ووجد أن رحلة كولومبس وصلت إلى العالم الجديد في ٣٣ يومًا حين وصل إلى الجزيرة التي عرفت فيما بعد سان سالفادور (أما جزيرة واتلنج (watling) أو سامانا كاي (samana cau)[٢١٥]، ويتوصل أخيرًا الباحث إلى القول بأن رحلة أولئك الفتية

تزيد في مداها الزمني على رحلة كولومبس للذهاب من جزر الكناري إلى العالم الجديد[٢١٦].

والغريب أن الدكتور إسماعيل[٢١٧]، عاد وناقض نفسه فيما بعد حينما يورد آراء تقول أن هذه الرحلة كانت باتجاه غربي المحيط الأطلسي باتجاه جزر الاوزر الواقعة غربي البرتغال مقر انطلاقهم الأول[٢١٨]، ويعود ليذكر الآراء المختلفة حول وجهة هذه الرحلة منها رأي مؤنس[٢١٩]، الذي يؤكد أن هذه الرحلة وصلت إلى جزر الكناري، وأن جزيرة الغنم هي نفسها جزيرة (ماديرا) (Madeira) [٢٢٠]، وأن الجزيرة الثانية كانت إحدى جزر الكناري (canaries)[٢٢١] ليختم البحث بقوله: (ولعل ذلك يوحي بأن سرعة سفنهم كانت أكبر من التقدير السابق الذي افترض مائة كيلو متر للسفينة الشراعية في اليوم؛ لأن رحلتهم حتى أسفى استغرقت ٣٨ يومًا من الملاحة)[٢٢٢].

لقد تعمدنا أن نذكر أهم النقاط الواردة في بحث الدكتور إسماعيل؛ لنعرف مدى الصعوبة في تحديد وجهة هذه الرحلة، ويعتقد غيره من الباحثين أن النقطة التي وصلت إليها هذا الرحلة تدخل في مجال التخمين والافتراضات[٢٢٣]، ويطلق متز (metz) [٢٢٤]؛ لقب المغربين على هؤلاء الفتية بمعنى (الضاربين في الغرب)، وهو بعيد عن الواقع؛ لأن المغررين تختلف عن المغربين في المعنى[٢٢٥].

إن مسار هذه الرحلة كان محاولة كشف نهاية المحيط الأطلسي، فهي واضحة من انطلاقها مسافة إحدى عشر يومًا قبل أن تدخل (إلى بحر غليظ الموج كدر الروائح كثير التروش قليل الضوء)، وهذا الوصف نعت به المصادر الجغرافية الإسلامية المحيط الأطلسي (بحر الظلمات)، قبل أن يقرر الفتية الاتجاه جنوبًا إلى جزيرة الغنم بمسافة اثني عشر يومًا، ومن ثم الاتجاه جنوبًا مرة ثانية بمسافة اثني عشر يومًا أخرى، قبل أن يصلوا إلى جزيرة فيها دولة وشعب وملك يحكم، وصف شعبها بأنهم (رجالًا شقرًا زعرًا شعورهم سبطة وهم طوال قدود ولنسائهم جمال عجيب)، قبل أن يفاجئهم الملك بقوله (أخبر القوم أن أبي (الملك) ، أمر قومًا من عبيده يركبون هذا البحر وإنهم جروا في عرضه شهرًا إلى انقطع عنهم الضوء وانصرفوا من غير حاجة ولا فائدة تجدي) بمعنى أن مهمتهم مستحيلة التحقيق. والذي يثيرنا في كلام الملك أن مهمة كشف المحيط الأطلسي التي أرسلها والده اتجهت عرضًا بمعنى غربًا، والغريب، أن الملك أجاب بهذا الكلام بعد سماعه لقصة الفتية المغررين، والسؤال المحير هل كان جوابًا لقول هؤلاء المغامرون ورحلتهم أنها كانت تسير في المحيط بصورة عرضية باتجاه الغرب، ولم تكن بطريقة طويلة جنوبًا؟ من الصعب الإجابة على هذا السؤال؛ لأن المتوفر من الروايات لا تساعدنا في الإجابة على هذا التساؤل.

ينقل صاحب كتاب (الوجود الإسلامي في أمريكا الجنوبية قبل كولومبس)[٢٢٦]، بأن هناك رحلة حدثت في سنة ٩٩٩م، من الأندلس إلى جزر الكناري (جزيرة غاندو gando)، ثم تم إبحاره غربًا إلى أن رأى وسمى جزيرتين كابراريا (capraria) وبلويتانا (puitany)، أما مصدر هذه المعلومة فهي كتاب ابن القوطية[٢٢٧]، وصرح اسم هذا البحار المسلم (أبو فروخ الغرناطي)[٢٢٨]، وقد رجعت للكتاب المذكور فلم أجد لهذه الرحلة إطلاقًا.

أشار ابن فضل الله العمري[٢٢٩]، إلى محاولة والي أسفى المغربية الأمير المرابطي أحمد بن

عمر[٢٢]، بقيادة حملة عسكرية بحرية هدفها السيطرة على جزيرة الأخوين الساحرين، واستكشاف ما بعدها، إلا أن المنية عاجلته، ولم تنفذ الفكرة.

أما الرحلة الأخرى فهي محاولة ملوك مالي؛ لاكتشاف المحيط الأطلسي، فقد ذكر العمري[٢٣]، تفاصيل هذه الحركة الاستكشافية، فقال: (قال ابن أمير حاجب سألت السلطان موسى كيف انتقلت إليه المملكة؟ فقال: نحن أهل بيت نتوارث الملك، وكان الذي قبلي لا يصدق بأن البحر المحيط لا يمكن الوقوف على آخره وأحب الوقوف على هذا وولع به فجهز مائتين مراكب مملوءة من الرجال وأمثالها مملوءة من الذهب والماء والزاد ما يكفيهم سنين، وقال للمسافرين: لا ترجعوا حتى تبلغوا نهايته وتنفذ أزوداكم وماؤكم ساروا وطالت غيبتهم ولا يرجع منهم أحد، حتى مضى مدة طويلة ثم عاد مركب واحد منهم فسألنا كبيرهم كما كان إثرهم وخبرهم فقال: تعلم أيها السلطان إنا سرنا زمانًا طويلًا حتى عرض في لجة البحر واد له جرية قوية وكنت آخر تلك المراكب، فأما تلك المراكب فإنها تقدمت فلما صارت في ذلك المكان ما عادت ولا بانت، ولا عرفنا ما جرى لها، وأما أنا فرجعت من مكاني ولم أدخل الوادي قال: فأنكر ذلك عليه، قال: ثم إن ذلك السلطان أعد ألفي مركب له وللرجال استصحبهم معه وألفًا للزاد والماء، ثم استخلفني وركب بمن معه في البحر المحيط، وكان آخر العهد به وبجميع من معه واستقل لي الملك).

ومن ختام الرواية نعتقد أن هذا السلطان المسلم المغامر نجح في مسعاه ووصل إلى أرض يابسة في غربي المحيط فلم يعد لدار مملكته مفضلًا أن يؤسس دولة جديدة في تلك الأرض الجديدة، فأنت تلاحظ من الأرقام الهائلة ٢٠٠٠ مركب بمعنى أن عدد أفراد هذه الرحلة يفوق عشرون ألف شخص على أقل تقدير حيث أن كل سفينة فيها مائة شخص.

خاتمة البحث:

مما تقدم يمكننا القول:

١- يعد المحيط الأطلسي (بحر الظلمات) من أهم المحيطات التي شغلت الفكر الجغرافي العربي الإسلامي، بما فيه من الضخامة وشدة الأهوال.

٢- يمثل المحيط الأطلسي نقطة المجهول في التراث الجغرافي الإسلامي، مما يتعلق ذلك بتحديد نهايته من الجهة الغربية (العالم الجديد)، فلذلك كانت صفة البحر الذي لا حد له هي سمة كتابات الجغرافيين المسلمين عن المحيط الأطلسي.

٣- لم يتم تبويب المحيط الأطلسي في كتب الجغرافية الإسلامية؛ لكننا قسمناه إلى قسمين من خلال الاعتماد على الروايات الجغرافية الإسلامية التي اطلقت اسم (بحر الظلمات الشمالي) (بحر الظلمات الجنوبي).

٤- أكدت المصادر الجغرافية أن التجارة والسكن على سواحل المحيط الأطلسي الشرقية على طولها من الشمال والجنوب، وأن الملاحة البحرية كانت طولية بمعنى انها كانت تسير بمحاذاة الساحل دون المخاطرة في الإبحار داخل العمق.

٥- نعتت المصادر الجغرافية مناخ المحيط الأطلسي بشدة البخار وغلاظ الهواء وانعدام الرؤية تماما وقسوة المخلوقات البحرية في

أعماقه، وفي الحقيقة أن التقاء الافق بين السماء والمياه وانعدام رؤية الجانب الغربي من المحيط، هي السبب وليس ما ذكرته هذه المصادر.

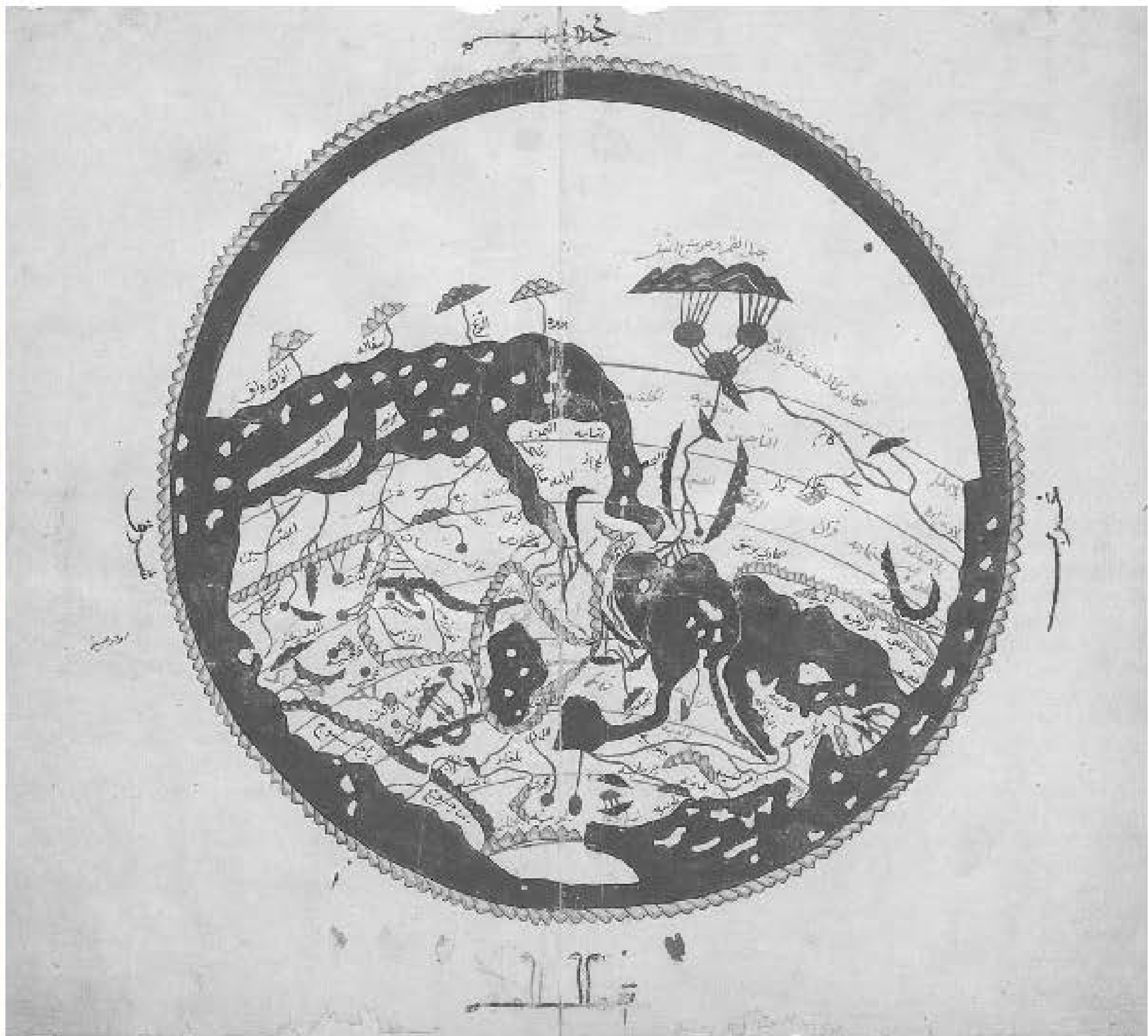
٦- جرت محاولات إسلامية رائدة في محاولة الاستكشافات الجغرافية للمحيط قبل الأوروبيين بقرون عديدة، أهمها رحلة الفتية المغررين وحملات ملوك مالي الإسلامية.

٧- امتازت الكتابات الجغرافية الإسلامية عن المحيط الأطلسي بعدم الدقة والموضوعية وذكر الأساطير والخرافات بسبب جهلها بنهاية المحيط الأطلسي، مما فسح المجال لايراد الأساطير اليونانية القديمة حول المحيط دون نقد أو تمحيص لهذه الاخبار.

الملاحق:

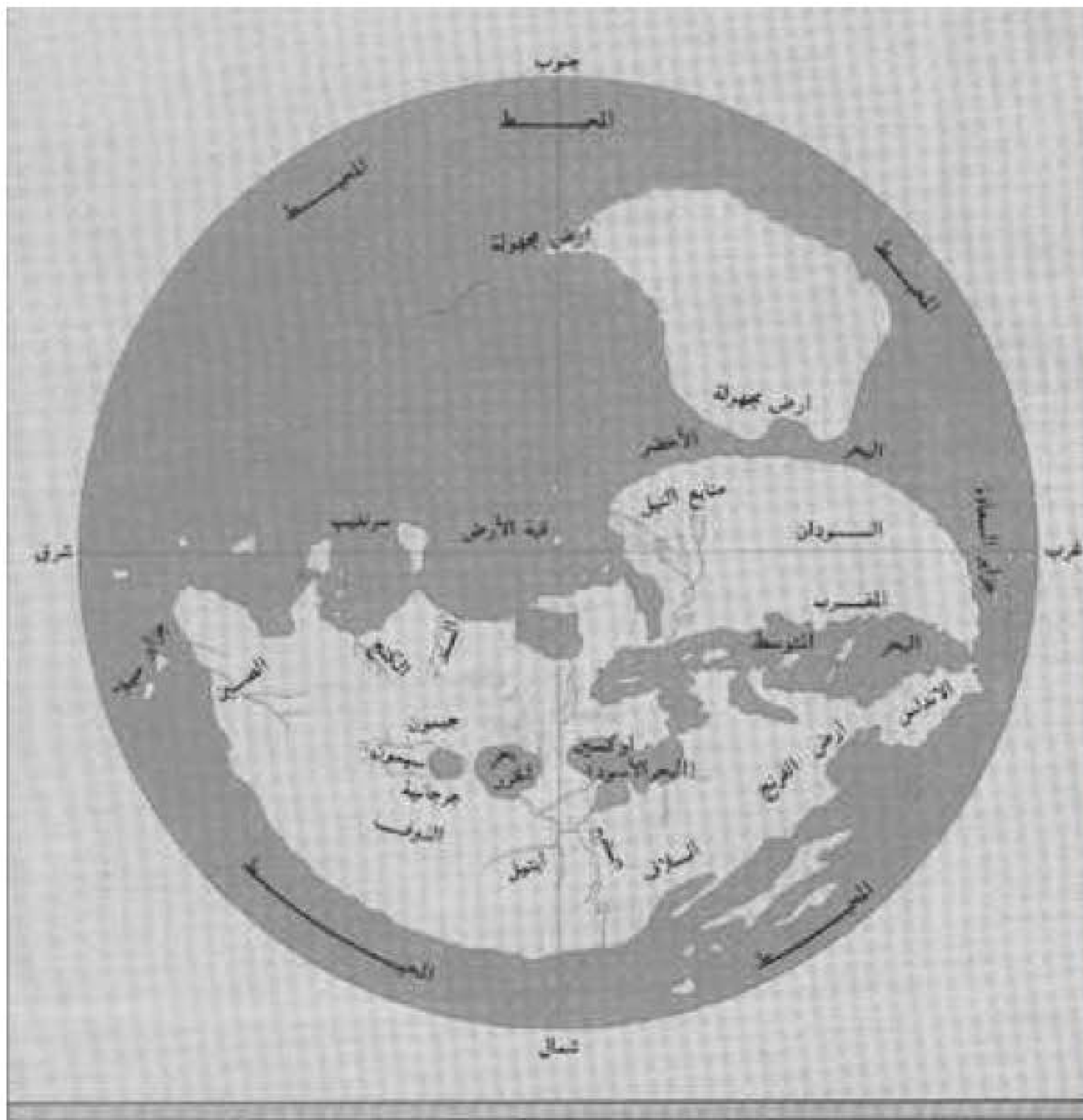
خارطة رقم (١)

المحيط الأطلسي (بحر الظلمات) مقتبسة من مخطوطة الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الأفاق، محفوظة في المكتبة الوطنية تحت الرقم ورقة رقم



خارطة رقم (٣)

المحيط الأطلسي (خارطة المسعودي):



مقالات

الحواشي

١- ينظر: الحميري، محمد بن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، ط٢، تحقيق: إحسان عباس، مطابع هيدلبرغ، بيروت، ١٩٨٤م، ص٥٠٩، مقديش، محمود، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والآثار، ط١، تحقيق: علي الزواري ومحمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٨م، ١/ ٤٢.

٢- ابن الشباط، محمد بن علي التوزري، وصف الأندلس، تحقيق: أحمد مختار العبادي، مطبعة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، العدد ١٤، ١٩٦٧-١٩٦٨، ص٩٩، المراكشي، عبد الواحد بن علي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، (ط ٢)، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، (بيروت، ٢٠٠٥م) ص٢٦٧-٢٧٢، الحميري، الروض المعطار، ص٥٢.

٣- المسعودي، علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٩م، ١/ ٧٥، ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أخبار العرب والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر بيروت، ٢٠٠٢م، ٢/ ١٨٨.

٤- الحميري، الروض المعطار، ص٥٠٩.

٥- الإدريسي، محمد بن محمد بن عبد الله، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص١٧، ابن عذارى، محمد بن أحمد، البيان المغرب في إخبار الأندلس والمغرب، ط٢، تحقيق، ج. كولان وليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٣م، ١/ ٦، ابن فضل الله العمري، أحمد بن يحيى، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ط١، أشرف على التحقيق، سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٠م، ٢/ ١٧-٢٩، القزويني، زكريا بن محمد بن محمود، آثار البلاد وإخبار العباد، دار صادر، بيروت، د.ت، ص١٢٠.

٦- ابن الشباط، وصف الأندلس، ص١٠٢، ابن الوردي، أبي حفص، خريدة العجائب وفريدة الغرائب، (لا. مط)، (د. ت)، ص٢٣.

٧- ابن خرداذبة، عبيد الله بن عبد الله، المسالك والممالك، دار صادر، بيروت، د.ت، ص١٠٠-١٠١، ياقوت الحموي، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي، معجم البلدان، دار صادر بيروت، ١٩٧٧م، ١/ ٤٢٤، الزهري، محمد أبي بكر، كتاب الجغرافية، تحقيق: محمد الحاج صادق، المكتبة الدينية، القاهرة، (د.ت)، ص١١، البكري، عبد الله بن عبد العزيز، المسالك والممالك، (ط١)، تحقيق: جمال طلبة، دار الكتب العلمية، (بيروت، ٢٠٠٢م) ١/ ١٤٩.

٨- المقدسي، أحسن التقاسيم، ص١٩-٢٠، ابن حوقل، أبي القاسم النصيبي، صورة الأرض، مكتبة دار الحياة، بيروت، ١٩٩٢م، ص٦٤، المسعودي، مروج الذهب، ١/ ١٠٠، ابن سعيد، علي بن موسى، المغرب في حلي المغرب، (ط١)، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية (بيروت، ١٩٩٧م)، ١/ ٢٢١، ابن الخطيب، محمد بن عبد الله التلمساني، تاريخ أسبانيا الإسلامية المسمى بكتاب أعمال الإعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، (ط٢)، تحقيق: ليفي بروفنسال، دار المكشوف، بيروت، ١٩٥٦، ص٤، ابن الأثير، علي بن محمد الجزري الكامل في التاريخ، (ط٢)، مراجعة وتصحيح: محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، (بيروت، ١٩٩٨م)، ٣/ ٤٥١، ابن غالب، محمد بن أيوب، نص أندلسي جديد، مقتبس من كتاب فرحة الأنفس، تحقيق: لطفي عبد البديع، مجلة معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ١٩٥٥م، م١/ ج١/ ٢٨١، مؤلف مجهول، الاستبصار في عجائب الأمصار، تحقيق: سعد زغلول عبد الحميد، دار الرشيد للنشر بغداد، ١٩٨٥م، ص٢١٧، العمري، مسالك الأبصار، ٢/ ١٧، النويري، أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الإرب في معرفة فنون الأدب، ط١، تحقيق: مفيد قمحيه، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م، ١/ ٢٠٠، مجهول، ذكر بلاد الأندلس، تحقيق: لويس مولينا، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، مدريد١٩٨٣م، ص١٥، المقري أحمد بن محمد، إزهار الرياض في إخبار القاضي عياض، ٥/ ١٢٨-١٢٩.

٩- المسعودي، مروج الذهب، ١/ ٤٤، مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ص٩.

١٠- مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ص١٣، مجهول، تاريخ الأندلس، ط١، تحقيق: عبد القادر بوباية، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧م، ص٥٠.

١١- الإدريسي، نزهة المشتاق، ٥٢٥/٢.

١٢- م.ن، ٨٨٠/٢.

١٣- ابن خرداذبة، المسالك والممالك، ص١٠٠-١٠١، الوزان، وصف أفريقيا، ٢٦/١.

١٤- ابن حوقل، صورة الأرض، ص٦٥.

١٥- مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ص٦٦.

١٦- ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، ٤٥٨/١.

١٧- مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ص١٣.

١٨- ابن سعيد، علي بن موسى، كتاب الجغرافية، تحقيق: إسماعيل العربي، المكتب التجاري للطباعة، بيروت ١٩٧٠م، ص٦٨-٨٠.

١٩- ابن صاعد الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد، نشر لويس اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩١٢م، ص٢٤.

٢٠- القزويني، آثار البلاد، ص١٥.

٢١- المسعودي، مروج الذهب، ٧٥/١.

٢٢- ابن الشباط، وصف الأندلس، ص٦٤.

٢٣- اليعقوبي، أحمد بن إسحاق، كتاب البلدان، ط١، وضع حواشيه: محمد أمين ضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م،ص١٩٤.

٢٤- ابن الشباط، وصف الأندلس، ٩٩.

٢٥- ينظر: الإدريسي، نزهة المشتاق، ٥٢/١، الحميري، الروض المعطار، ص٥٢.

٢٦- بحر الصين: اسم تطلقه المصادر الجغرافية على المحيط الهادي من جهة شرق اسيا على الرغم من كونه جزءًا منه. ينظر: الإدريسي، نزهة المشتاق، ٥١١/٢.

٢٧- بحر الحبشة: أو بحر القلزم (الاحمر حاليًا) ينظر: الإدريسي، نزهة المشتاق، ١٧٧/١.

٢٨- بحر الزنج: هو جزء من بحر الهند (المحيط الهندي حاليًا)، إلى الجنوب ، وهو بحر واسع يضم أراضي برية وجزر كبيرة واسعة تضم أشجار الصندل والأبنوس، ويلتقي مع المحيط الأطلسي، ينظر: الأصطخري، إبراهيم بن محمد الفارسي الكرخي مسالك الممالك، دار صادر، بيروت، عن طبعة ليدن ١٩٢٧م، ص٧.

٢٩- بحر الخزر: بالتحريك، وهو بحر طبرستان وجرجان وابسكون كلها واحد، وهو بحر عظيم واسع لا اتصال له مع البحار ينظر: الأصطخري، مسالك الممالك، ص٨.

٣٠- ينظر: المسعودي، مروج الذهب، ١٠٣/١.

٣١- ابن سعيد، كتاب الجغرافية، ص٨٠، الحميري، الروض المعطار، ص٢٢، ابن عذارى، البيان المغرب، ٦/١.

٣٢- ينظر: ابن حيان، المقتبس، ص١٦.

٣٣- ابن حوقل، صورة الأرض، ص٦٥.

٣٤- بحر الزقاق: يطلق على الطرف الغربي الضيق من البحر المتوسط الواقع شرق جبل طارق فيما بين ثغر المرية شمالاً ومليلة جنوبًا، ينظر: ابن الخطيب، محمد بن عبد الله، الإحاطة في إخبار غرناطة، ط٢، تحقيق: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٣م، ١٣٣/٢، هامش رقم (١).

٣٥- الحميري، الروض المعطار، ص٢٩٤، ابن فضل الله العمري، ٤٨/١.

٣٦- الزهري، كتاب الجغرافية، ص١١٩.

٣٧- برطانية: الجزر البريطانية الحالية؛ للتفاصيل ينظر: الإدريسي، نزهة المشتاق، ٨٥٩/٢.

٣٨- ابن خرداذبة، المسالك والممالك، ص١٠٠-١٠١.

٣٩- الحميري، الروض المعطار، ص٥٢.

٤٠- الإدريسي، نزهة المشتاق، ٨٥٩/١.

٤١- ينظر: مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ص٨٥، الحميري، الروض المعطار، ص٢٢٥-٢٢٦.

٤٢- بسكونية: تسمية اطلقت على الخليج الواقع شمال الأندلس، وهو نفسه خليج الإنقليش أو المانش، ينظر: ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، ١٨٨/٢.

٤٣- المانش: خليج يتصل بالمحيط الأطلسي (نفسه خليج الإنقليش)، ينظر: مؤلف مجهول، كتاب مختصر في وصف الأرض والاقاليم والاقطار، مكتبة ياسين،

مقالات

الجزائر، ١٣٣٩م، ص١٤.

٤٤- ينظر: الإدريسي، نزهة المشتاق، ٢/٨٥٧-٨٥٩.

٤٥- الإنقليش: خليج يتصل بالمحيط الأطلسي، من الشمال إلى الجنوب حتى يلتقي ببحر نيطش الممتد إلى خليج البنادقة وأهم الجزر عليه الجزر البريطانية، ينظر: ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، ٢/١٨٨.

٤٦- الأرض الكبيرة: اسم اطلقه المسلمون للبلاد الواقعة خلف جبال البرتات الفاصلة بين الأندلس وبلاد أفرنجة، ويعود هذا الاسم لضخامة هذه المنطقة وسعتها، ينظر:

٤٧- المسعودي، علي بن الحسين، التنبيه والإشراف، دار صادر، بيروت، د.ت، ص٦٨.

٤٨- نزهة المشتاق، ١/ ٨٥٩.

٤٩- الحميري، الروض المعطار، ص١٠٤.

٥٠- م.ن، ص٢٢٧.

٥١- م.ن، ص٢٢٧.

٥٢- م.ن، ص٢٢٧.

٥٣- نزهة المشتاق، ٢/٧٣٦.

٥٤- م. ن، ٢/٧٣٦.

٥٥- ابن فضل الله العمري، ٢/٨٢.

٥٦- م.ن، مقديش، نزهة الأنظار، ١/١٥٧.

٥٧- الحميري، الروض المعطار، ص٣٢٥.

٥٨- م.ن، ص٣٢٥-٣٢٦.

٥٩- بلاد الأندلس: اسم أطلقه العرب المسلمون على شبه الجزيرة الايبرية (أسبانيا والبرتغال)، ثم اختص بوسط وجنوب هذه الجزيرة بعد تقلص الوجود الإسلامي فيها، واعتبرت سلسلة جبال الشارات الحد الفاصل بين الشمال والجنوب؛ فالشمال يطلق عليه جليقية وقشتالة، والجنوب أسبانية والأندلس، ينظر: الحميري، صفة الأندلس، ص١-١٠، مؤلف مجهول، تاريخ الأندلس، ص٤٦.

٦٠- المسعودي، التنبيه والإشراف، ص٦٩، الزهري، كتاب الجغرافية، ص٦٥.

٦١- شنت ياقوب: مدينة أندلسية تضم كنيسة بنفس الاسم يقال أن جثمان يعقوب الحواري أحد تلاميذ السيد المسيح (عليه السلام) دفن فيها، تعد من اهم المقدسات المسيحية في أوروبا تعرضت للحملات الإسلامية كان اهمها حملة المنصور بن أبي عامر سنة ٣٨٧هـ/ م، ينظر: الحميري، صفة الأندلس، ص١١٥-١١٦.

٦٢- الإدريسي، نزهة المشتاق، ٢/ ٥٢٥.

٦٣- الحميري، الروض المعطار، ص٢٩٤.

٦٤- مؤلف مجهول، تاريخ الأندلس، ص٤٥-٤٦.

٦٥- بلنسية: السين مهملة مكسورة وياء خفيفة: كورة ومدينة مشهورة بالأندلس متصلة بحوزة كورة تدمير، وهي شرقي تدمير وشرقي قرطبة، وهي برية بحرية تعرف بمدينة التراب وتتصل بها مدن تعد في جملتها، تبعد عن تدمير اربعة أيام وعن طرطوشة اربعة أيام أيضًا، ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ١/ ٤٩٠-٤٩١.

٦٦- مؤلف مجهول، تاريخ الأندلس، ص٤٦.

٦٧- بلاد الأفرنجة: تطلق على امة عظيمة تجاور بلاد الأندلس من الشرق والشمال الشرقي، ولها ممالك كثيرة وأرض واسعة وهم يجاورن الرومان أيضًا، ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ١/ ٢٢٨.

٦٨- جليقية: تقع شمال وشمال غرب الأندلس، وأهلها يسمون الجلالقة، تغلب على بلادهم الرمل، أهلها يوصفون بالغلظة والشدة، ينظر: الحميري، محمد بن عبد المنعم، صفة الأندلس، منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: ليفي بروفنسال؛ لجنة التأليف والنشر، (القاهرة، ١٩٣٧م)، ص٦٦.

٦٩- البكري، المسالك والممالك، ٢/ ٢٨٤.

٧٠- طرطوشة: مدينة أندلسية كبيرة تبعد عن بلنسية مسافة مائة وعشرون ميلاً مسيرة أربعة أيام، وتبعد عن طركونة خمسون ميلاً وعن البحر الشامي مسافة عشرون ميلاً، كثيرة الخيرات والأسواق، ينظر: الحميري، صفة الأندلس، ص١٢٤-١٢٥.

٧١- مؤلف مجهول، تاريخ الأندلس، ص٤٦.

٧٢- الزهري، كتاب الجغرافية، ص١٠١، ابن سعيد، كتاب الجغرافية، ص٦٧.

٧٣- مؤلف مجهول، تاريخ الأندلس، ص٤٦.

٧٤- أطلقت عدة أسماء على هذا النهر المهم منها: النهر الأعظم، ونهر قرطبة، ونهر بيطي، ينظر: مؤلف مجهول، تاريخ الأندلس، ص٤٦.

٧٥- الزهري، كتاب الجغرافية، ص١٤٠.

٧٦- قلعة رباح: من عمل جيان، وهي بين قرطبة وطليطلة، وهي مدينة محدثة بنيت أيام بني امية ينظر: الحميري، صفة الأندلس، ١٦٣.

٧٧- البكري، المسالك والممالك، ١/ ١٨٠.

٧٨- مؤلف مجهول، تاريخ الأندلس، ص٤٨.

٧٩- المراكشي، المعجب، ص٢٧٢.

٨٠- غليسية: أو بلاد الغال، اسم قديم يطلق على البلاد التي تقع جنوبي وغربي الراين، وغربي جبال الألب، وشمال البرانس.. وكان الرومان يذهبون إلى حد اعتبار شمال إيطاليا ضمن البلاد التي يطلق عليها هذا الاسم، وهو مستمد من الغزاة الكلت الذين استقروا هناك من القرن ٤ إلى القرن ٢ ق.م. وأطلق الرومان عليهم اسم الغال؛ فتح يوليوس قيصر بلاد الغال في الحروب الغالية (٥٨ ٥١ ق.م)، وتعتبر مذكراته عن هذه الحروب أحسن مصدر قديم عنها، استهلت هذه المذكرات بتقسيم بلاد الغال إلى ثلاثة أقسام تبعًا للأجناس التي كانت تسكنها في أكويتانيا "جنوبي الجارون"، وبلاد الغال بأدق معاني الكلمة "أواسط فرنسا"، وبلجيقا، اصطبغت هذه البلاد سريعًا بالصبغة الرومانية، ينظر: الإدريسي، نزهة المشتاق، ص٩٠٢-٩١٢.

٨١- مؤلف مجهول، تاريخ الأندلس، ص٤٨.

٨٢- مؤلف مجهول، ذكر بلاد الأندلس، ص١٢.

٨٣- نزهة المشتاق، ٢/ ٥٢٦، ينظر: ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، ٢/ ٤٩-٥٠.

٨٤- إقليم البحيرة: إقليم أندلسي يشمل مدن طريف والجزيرة الخضراء وقادس وحصن أركش وبكة وشريش وطشانة ومدينة ابن السليم وحصون كثيرة، وحدود تشمل من غرب الأندلس إلى شرقها جنوبًا، ينظر: ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، ٢/ ٤٩-٥٠.

٨٥- إقليم الشرف: إقليم يقع بين إشبيلية ولبلة والمحيط الأطلسي، وفيه من المعاقل حصن القصر، ومدينة لبلة وولبة وجزيرة شلطيش وجبل العيون، ينظر، الإدريسي، نزهة المشتاق، ٢/ ٥٢٦.

٨٦- أشبونة: مدينة عظيمة كثيرة الخيرات تقع على البحر الاعظم المحيط تقع آخر نهر تاجة فهي برية بحرية كثيرة الخيرات، وهي عاصمة البرتغال الحالية، ينظر: مؤلف مجهول، تاريخ الأندلس، ص٩٧-٩٨.

٨٧- شلب: قاعدة كورة أكشونبة تقع قبلي مدينة باجة لها بسائط فسيحة كثيرة الخيرات، تبعد عن بطليوس ثلاث مراحل، وعن مارتلة أربعة أيام، ينظر: الحميري، صفة الأندلس، ص١٠٦-١٠٧.

٨٨- باجة: مدينة أندلسية تتصل أعمالها بأعمال ماردة، وهي غرب قرطبة تتوسع باتجاه الجنوب، تعد من المدن القديمة وبها آثار قديمة، كثيرة الخيرات، مؤلف مجهول، تاريخ الأندلس، ص١٠٢-١٠٤.

٨٩- طبيرة: أو طلبيرة، وهي مدينة أندلسية بينها وبين وادي الرمل خمسة وثلاثون ميلاً، وهي أقصى الثغور الإسلامية، وهي تقع على نهر تاجة، ينظر: الحميري، صفة الأندلس، ص١٢٧-١٢٨.

٩٠- شنتمرية الغرب: مدينة تقع في جنوبي غرب البرتغال قامت بها أسرة بني هارون الحاكمة في عهد الطوائف، ينظر: ابن عذارى، محمد بن أحمد، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، (ط٢)، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، (بيروت، ١٩٨٣م)، ٢/ ٢٨٩، وينظر: عنان، محمد عبدالله، دولة الإسلام في الأندلس (عصر المرابطين والموحدين)، (ط٢)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٠م، ٢/ ٢٢٣.

٩١- قادس: مدينة أندلسية قرب اشبيلية على المحيط الأطلسي، فيها منارة قادس الشهيرة، يقع إلى الشرق منها وادي لكة، فيها آثار قديمة تعود إلى العصور القديمة، ينظر: مؤلف مجهول، تاريخ الأندلس، ص١١٨-١١٩.

٩٢- طريف: جزيرة أندلسية على المجاز (الزقاق) مضيق جبل طارق، وتتصل غربًا بالمحيط الأطلسي كثيرة الخيرات، ينظر: الحميري، صفة الأندلس، ٢/ ٤٩-٥٠.

ص١٢٧.

٩٣- ولمبة: بالفتح والسكون، حصن من حصون الأندلس من أعمال شنت برية في الغرب يقع على المحيط الأطلسي، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٥/ ٢٨٤

٩٤- أركش: حصن أندلسي يقع على وادي لكة، وهي مدينة أزلية قد خربت مرارًا وعمرت وعندها زيتون كثير، ينظر: الحميري، صفة الأرض، ص١٤.

٩٥- قلمرية: من بلاد البرتقال بينها وبين قورية أربعة، وهي على جبل مستدير وعليها سور حصين، وهي صغيرة متحضرة عامرة كثيرة الكروم والتفاح، وهي على نهر، وبين قلمرية وشنترين ثلاث مراحل، ينظر: الحميري، صفة الأندلس، ص٤٧١.

٩٦- قبطل: جزيرة قرب إشبيلية، وهو نهاية وادي طرطوشة في البحر ويعرف أيضًا بالعسكر لأنه موضع عسكر به المجوس واحتفروا حوله خندقا، ينظر: العذري أحمد بن عمر بن انس، نصوص عن الأندلس، من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار، والبستان في غرائب البلدان والمسالك إلى جميع البلدان، تحقيق: عبد العزيز الأهواني، منشورات معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، (د.ت)، ص٩٨.

٩٧- شنترين: مدينة أندلسية معدودة في كور باجة تقع على جبل عال جدًا كثيرة الخيرات والبساتين لها اقاليم أهمها اقليم صقلب، ونهرها يفيض على أراضها بكل سهولة ويسر، ينظر: الحميري، صفة الأندلس، ص١١٣-١١٤.

٩٨- حصن المنار: حصن أندلسي يقع قرب لكة، وهو نهاية الركن الثالث من أركان الأندلس حسب المصادر الجغرافية الإسلامية، قريبة جدًا من المحيط الأطلسي قرب كنيسة شنت ياقوب، ينظر: الحميري، الروض المعطار، ص٢٠٢.

٩٩- يابرة: من كور باجة بالأندلس تبلغ أحوازها مائة ميل كثيرة الخيرات، ينظر: الحميري، صفة الأندلس، ص١٩٨.

١٠٠-شذونة: كورة متصلة بكورة مورور وعملها يبلغ خمسون ميلاً في مثلها، وهي من الكورة المجندة، وهي كورة جليلة القدر جامعة للخيرات، ينظر: الحميري، صفة الأندلس، ص١٠٠-١٠١.

١٠١-اونبة: من مدن جبل العيون في الأندلس، تبعد عن لبلة ستة فراسخ وعن البحر ميل واحد، ينظر: الحميري، صفة الأندلس، ص٢٥.

١٠٢-قصر أبي دانس: مدين غربي الأندلس قرب اشبونة، ينظر: الحميري، صفة الأندلس، ص١٦١-١٦٢.

١٠٣-شلطيش: بفتح أوله، وسكون ثانيه، وكسر الطاء وأخره شين أخرى، بلدة بالأندلس صغيرة في غربي اشبيلية، قرب البحر، ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٣/ ٢٥٩.

١٠٤-الروض المعطار، ص١٤٥.

١٠٥-م.ن، ص١٤٥.

١٠٦-ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، ١/ ٢١٧.

١٠٧-بلاد المغرب الأقصى: اسم أطلق على أقصى بلاد المغرب العربي (يشمل حاليًا المملكة المغربية وموريتانيا) لكونها ابعد بلاد المغرب عن المشرق، وتبدأ من وادي أم ربيع شرقا حتى سواحل المحيط الأطلسي، ينظر: الناصري: أحمد بن خالد، الاستقصا لإخبار دول المغرب الأقصى، د.ط، تحقيق جعفر الناصري، محمد الناصري، مط دار الكتاب، الدار البيضاء، ١٩٥٤م، ١/ ٧١.

١٠٨-بلاد السودان: البلاد التي تقع خلف الحدود الصحراوية المغربية غربًا وشرقا وتشمل السنغال الحالية (السودان الغربي) واما (السودان الشرقي) فيمتد إلى حدود النيل شاملا النيجر ومالي وقد تجلى اثر الحضارة المغربية في السودان في انتشار المذهب المالكي، ينظر، بنعبدالله : عبد العزيز، الموسوعة المغربية للإعلام البشرية والحضارية، معلمة المدن والقبائل، د.ط، مط فضالة المحمدية، المغرب، ١٩٧٧ م، ص٢٧٥.

١٠٩-الشمري، عبد الحسن كاظم عناد، إقليم السوس الأقصى ودوره في الحياة السياسية والفكرية في عهد دولة الموحدين، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بابل، كلية التربية، ٢٠٠٧م، ص١٨.

١١٠- مجهول، الاستبصار في عجائب الأمصار، ص٢١٢

١١١- الوزان، الحسن بن محمد، وصف أفريقيا، ترجمة: عبد الرحمن بن حميدة، مطبعة كلية العلوم الاجتماعية، الرياض، ١٣٩٩هـ، ١/ ١٢٤.

١١٢-الشمري، إقليم السوس الأقصى، ص٢٥-٢٦.

١١٣-جبال أوراس: هي التسمية القديمة للسلسلة الجبلية الملاقة جبال الأطلس التي تمتد عبر المغرب العربي الإسلامي، وتنقسم إلى الأطلس الصحراوي والأطلس الساحلي وشهدت مختلف الاحداث التاريخية خلال العصور التاريخية. ينظر: ابن خلدون، العبر، ١٤٦/٦-١٥٠. وينظر: كربخال، مارمول، أفريقيا، ترجمة: محمد حجي واخرون، المؤسسة المغربية للتاليف والترجمة والنشر، مكتبة المعارف، المغرب، ١٩٨٤م، ٢٤/١.

١١٤-جبال هنكيسة: الذي يبتدئ من المحيط الأطلسي وتوجد عنده مدينة ماسة. ينظر: الوزان، وصف أفريقيا، ٩٦/١.

١١٥-جبال ينبوان: هو جبل قريب من البحر المحيط، وهو من أعلى جبال الأرض، أجرد أبيض التربة؛ لا ينبت فيه إلا الشيح والغاسول، وهو الحرض، ومن علو هذا الجبل في الهواء أن السحاب تمطر المطر دونه ولا يصيب رأسهKويلي هذه الأرض التي عندها هذا الجبل، الصحراء التي يدخل المسافرون منها إلى أودغست وغانة وغيرهما من البلاد. ينظر: الادريسي، نزهة المشتاق، ص١٠٦.

١١٦-بلاد الصحراء: تسمية تطلق على المناطق الواقعة اسفل الصحراء الكبرى في العصور الإسلامية، وتشمل مساحة كبيرة جدًا فهي تقطع القارة من الشرق إلى الغرب بمعنى من ساحل البحر الأحمر شرقًا حتى ساحل المحيط الأطلسي. ينظر: الإدريسي، نزهة المشتاق، ٢٢٢/٢.

١١٧-جبال القمر: هو الاسم الذي أطلقته المصادر القديمة على سلسلة جبال رونزوري الحالية في القسم الشرقي من أفريقيا الوسطى وتمتد بين بحيرة البرت وبحيرة ادوارد على الحدود بين أوغندا والكونغو، وهي من منابع نهر النيل. ينظر: الإدريسي، نزهة المشتاق، ص٢٣-٢٤.

١١٨- نهر أم الربيع: ينبع وادي أم الربيع من (جبال أطلس المتوسط)، ويصب في المحيط الأطلسي عند مدينة أزمور، وهو واد كبير، اذ يبلغ طوله حوالي ٦٠٠ كيلو مترا ،، ومن أهم روافده: وادي العبيد ووادي الأخضر (تساوت)، الذي يجري في منطقة خصبة. ينظر: الإدريسي، نزهة المشتاق، ٧٠/١. ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص٢٠٢.

١١٩-نهر وادي تانسيفت: ينبع من جبال (الأطلس الكبير) ويجري نحو الشمال ويصب في المحيط الأطلسي عند مدينة أسفي من ناحية دكالة، يصب فيه واديان هما : آسيف المال ونفيس. ينظر: الحميري، الروض المعطار، ص١٢٧.

١٢٠-نهر وادي السوس: ينبع وادي السوس من جبل لمطة، ويتجه في جريانه غربًا فيصب في المحيط الأطلسي، عند أغادير. ينظر: ابن سعيد، كتاب الجغرافية، ص١٢٤.

١٢١-نهر وادي ماسة: نهر سمي باسم مدينة ماسة المطلة على المحيط الأطلسي ومنبعه من جبال الأطلس. ينظر: الوزان، وصف أفريقيا، ٥٢/١.

١٢٢-نهر وادي درعة: وادي كبير يجري من المشرق إلى المغرب ومنبعه من جبال (الأطلس الكبير) ينحدر إلى الجنوب عبر إقليم درعة ثم يمر بالصحراء، وهو يفيض شتاءً ويجف صيفًا، ويصب هذا الوادي في المحيط الأطلسي. ينظر، البكري، المسالك والممالك، ١٨٠/١.

١٢٣-نهر وادي نون: ينبع من جبل لمطة، ويصب في المحيط الأطلسي. ينظر: ابن أبي زرع: علي الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس بأخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور للطباعة، الرباط، ١٩٧٢م، ص٢١٧.

١٢٤-نهر أبي رقراق: من اهم أنهار المغرب يقع إلى الشرق من تامسنا، ويصب بالمحيط الأطلسي. ينظر: الوزان، وصف أفريقيا، ١٩٤/١-١٩٥.

١٢٥- طنجة: مدينة قديمة بالمغرب الأقصى على ساحل المحيط الأطلسي المقابل لساحل عدوة الأندلس تبعد عن سبتة مسافة ثلاثين ميلاً. ينظر: مؤلف مجهول، الاستبصار، ص١٢٨-١٢٩.

١٢٦- القصر الكبير: أو قصر مصمودة بينها وبين سبته إثنا عشر ميلاً، وهو على راس المجاز الاقرب إلى الأندلس وبين القصر الكبير وطنجة عشرون ميلاً. ينظر: الحميري، الروض المعطار، ص٤٧٦.

١٢٧-سلا: مدينة في بلاد المغرب بينها وبين مراكش على ساحل البحر تسع مراحل، وهي مدينتان إحداهما قديمة والأخرى حديثة بنيت أيام الحكم الموحدي. ينظر: الحميري، الروض المعطار، ص٣١٩.

١٢٨-الرباط: مدينة مغربية اسسها المنصور الموحدي، بنيت على مصب نهر ابي رقراق، من جهة الشرق والمحيط الأطلسي من جهة الغرب، وقد بنيت لأسباب سياسية وعسكرية تتعلق بإشراف المنصور الموحدي على الأوضاع في الأندلس؛ لبعد العاصمة مراكش. ينظر: الوزان، وصف أفريقيا، ١/ ٢٠١.

١٢٩-أسفي: من أهم مراسي المغرب الاقصى تقع في جنوبه الغربي، وهي آخر مرسى تبلغه السفن من الأندلس إلى الجنوب، ومنه تجهز السفن بالمؤون. ينظر: الحميري، الروض المعطار، ص٥٧.

١٣٠- ازمور: عاصمة دكالة تقع على الضفة الشرقية من نهر ام الربيع قرب مصبه في المحيط الأطلسي. ينظر: الإدريسي، ٢/٧٥٥.

١٣١-المهدية: مدينة مغربية أسست على سفوح جبال الأطلس الكبير على سواحل المحيط، قام بتاسيسها، داعية إسلامي أيام سيطرت زناتة على أوضاع المغرب وقد دمرت في زمن يوسف بن تاشفين المرابطين تبعد عن مدينة عين الأصنام عشرة أميال. ينظر: الوزان، وصف أفريقيا، ١/ ٢٦٤.

١٣٢- تاردونت: مدينة في السوس الأقصى تعد من أخصب بقاع المغرب وأكثرها فواكه وخيرات. ينظر: الحميري، الروض المعطار، ص٢٣٠.

١٣٣- درعا: مدينة مغربية، تبعد عن سجلماسة ثلاث مراحل، وهي مدينة صغيرة ذات قرى متصلة. ينظر: مقديش، نزهة الانظار، ١/٥٦-٥٧.

١٣٣-ينظر: الإدريسي، نزهة المشتاق، ٢/٢٢٢-٢٢٣.

١٣٤-نول لمطة: من مدن بلاد الصحراء المجاورة لبلاد السوس الاقصى، وتبعد عن مدينة ازكي، مسافة ثلاث مراحل، وهي مدينة صغيرة. ينظر: الإدريسي، نزهة المشتاق، ١/٢٢١-٢٢٥.

١٣٥-اوليل: من مدن بلاد السودان، مطلة على المحيط، وبها ملاحة مشهورة، ومنها يحمل الملح إلى جميع بلاد السودان. ينظر: الحميري، الروض المعطار، ص٦٤.

١٣٦-مسالك الأبصار، ١/٤٢٦.

١٣٧-م.ن، ١/٤٢٦.

١٣٩-ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، ١/ ٤٢٦.

١٤٠-مالي: مالي: اسم لمملكة أفريقية واسعة تقع في جنوبي نهاية الغرب متصلة بالبحر المحيط، عاصمتها مدينة (بيبتي)، أهم أقاليمها: غانة، زافون، ترتكا، تكرور، سنغانة، دمورا. ينظر: ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، ٤/ ٤٩.

١٤١-الإدريسي، نزهة المشتاق، ١/ ٢٢١.

١٤٢- المسعودي، علي بن الحسين، التنبيه والإشراف، دار صادر، بيروت، د.ت، ص٦٩، الإدريسي، نزهة المشتاق، ٢/٥٤٨، ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، ١/٤١٦.

١٤٣- النويري، نهاية الإرب، ١/ ٢١٧.

١٤٤-ينظر: مؤنس، حسين، تاريخ الجغرافيا والجغرافيين، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٦م، ص٢٧٦.

١٤٥-الحميري، الروض المعطار، ص٥٢، ابن فضل الله، مسالك الأبصار، ١/ ٢١٧.

١٤٦-ينظر: ابن سعيد، كتاب الجغرافية، ص٨٠، البكري، المسالك والممالك، ١/١٤٩.

١٤٧-الإدريسي، نزهة المشتاق، ٢/ ٥٤٨.

١٤٨-النويري، نهاية الإرب، ١/ ٢١٧.

١٤٩-القزويني، آثار البلاد، ص٢٨.

١٥٠-آثار البلاد، ص٢٨.

١٥١-الروض المعطار، ص٥٥٩.

١٥٢-م.ن، ص٥٥٩، وينظر: ابن فضل الله العمري، ١/٤٥٩.

١٥٣-نهاية الإرب، ١/٢١٧.

١٥٤-ابن فضل الله العمري، ١/٤٥٩.

١٥٥-الإدريسي، نزهة المشتاق، ١/ ٢١٩.

١٥٦-ابن الوردي، خريدة العجائب، ص٥٥.

١٥٧-الإدريسي، نزهة المشتاق، ١/ ٢٢١.

١٥٨- الإدريسي، نزهة المشتاق، ٢/ ٢٢٠.

١٥٩- ابن الوردي، خريدة العجائب، ص٥٥.

١٦٠-الإدريسي، نزهة المشتاق، ٢/ ٢٢٠.

١٦١- مسالك الأبصار، ١/٤٣٩.

١٦٢-الحميري، الروض المعطار، ص٦١.

١٦٣-الإدريسي، نزهة المشتاق، ٢/٥٤٨.

١٦٤-ابن الوردي، خريدة العجائب، ص٥٥.

١٦٥-الحميري، الروض المعطار، ص١٦٦.

١٦٦-ابن الوردي، خريدة العجائب، ص٥٤.

١٦٧-مسالك الأبصار، ١/٤٥٨.

١٦٨-الإدريسي، نزهة المشتاق، ١/٢١٧.

١٦٩-ابن الوردي، خريدة العجائب، ص٥٥.

١٧٠-الإدريسي، نزهة المشتاق، ١/٢١٧.

١٧١-ابن الوردي، خريدة العجائب، ص٥٥.

١٧٢-ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، ١/٤٥٩.

١٧٣-الحميري، الروض المعطار، ص١٦٦.

١٧٤-م.ن، ص٢٣٧.

١٧٥-م.ن، ص٢٣٧.

١٧٦-م.ن، ص٢٣٧.

١٧٧-م.، ص٤٤٤.

١٧٨-م.ن، ص٤٤٤.

١٧٩-وردت هذه الجزيرة عند الحميري، الروض المعطار، ص٢٣٦، وربما لها اسم آخر في بقية المصادر الجغرافية، ونرجح كونها في الشمال الغربي من الأرض.

١٨٠-الحميري، الروض المعطار، ص٢٣٦.

١٨١-لم نستطع تحديد مكان هذه الجزيرة بالضبط؛ لكن من سياق الرواية نعتقد أنها من الجزر الواقعة في المحيط قبالة سواحل أفريقيا الغربية، ينظر: الحميري، ص٢٣٢.

١٨٢-الحميري، الروض المعطار، ص٢٣٢.

١٨٣-م.ن، ص٢٨٠.

١٨٤-ابن فضل الله العمري، ١/٦٤٠-٦٤١.

١٨٥-الإدريسي، نزهة المشتاق، ١/٢٢٠-٢٢١.

١٨٦-التنبيه والإشراف، ص٦٩.

١٨٧-الروض المعطار، ص٣٢.

١٨٨-م.ن، ص٥٢.

١٨٩-م.ن، ص٥٢.

١٩٠-م.، ص٥٥٩.

١٩١-م.ن، ص٥٠٩.

١٩٢-م.ن، ص٥٠٩، .ينظر: الإدريسي، نزهة المشتاق، ٢/٥٢٥.

١٩٣- نزهة المشتاق، ١/١٧، وينظر: ابن غالب الأندلسي، وصف الأندلس، ٢٠٦-٢٠٧.

١٩٤- م.ن، ٢/٨٥٩.

١٩٥-م.ن، وينظر: ابن الوردي، خريدة العجائب، ص٥٦.

١٩٦-مسالك الأبصار، ٢/١٨٨.

١٩٧-مسالك الأبصار، ١/٢١٧.

١٩٨-ينظر: ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، ٢/٧٥-١٧١.

١٩٩-المسعودي، التنبيه والإشراف، ص٦٩.

٢٠٠- الحميري، الروض المعطار، ص٥٥٩.

٢٠١- الإدريسي، نزهة المشتاق، ٢/٤٥٨.

٢٠٢-م.ن، ٢/٢٢٢.

٢٠٣-كراتشكوف، اغناطيوس يوليانوفتش، تاريخ الأدب الجغرافي، ترجمة: صلاح الدين عثمان؛ لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٧م، ١/١٢٦.

٢٠٤- المسعودي، مروج الذهب، ١/١٠٢.

٢٠٥-نزهة المشتاق، ١/٥٤٨-٥٤٩.

٢٠٦-خريدة العجائب، ص٥٦.

٢٠٧- الحميري، الروض المعطار، ص٦١.

٢٠٨-المسالك والممالك، ١/١٤٩.

٢٠٩-مسالك الأبصار، ٢/٥٧-٥٨.

٢١٠-نزهة الأنظار، ١/٦٧.

٢١١-الإدريسي، نزهة المشتاق، ١/٥٤٨-٥٤٩.

٢١٢-المسعودي، مروج الذهب، ١/١٠٢، الإدريسي، نزهة المشتاق، ١/٢٢٠، البكري، المسالك والممالك، ١/١٤٩.

٢١٣-أحمد علي، الإدريسي وحديث المغررين، المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، ١٩٩٣م، العدد (٢٦)، ص١٠٠-١٠١.

٢١٤- مروة، يوسف، الوجود الإسلامي في الأمريكتين قبل كريستوف كولومبس، ترجمة، الشريف محمد حمزة الكتاني، (لا مط)، (لا مط، د.ت)، ص٤.

٢١٥-كراتشكوف، تاريخ الأدب الجغرافي، ١/١٢٧.

٢١٦-إسماعيل، الفتية المغررين، ص١٠٢.

٢١٧-حديث الفتية المغررين، ص١٠٢.

٢١٨- كراتشكوف، تاريخ الأدب الجغرافي، ١/١٢٧.

٢١٩- مؤنس، تاريخ الجغرافيا، ص٢٧٦.

٢٢٠-كراتشكوف، تاريخ الأدب الجغرافي، ١/١٢٧.

٢٢١- الموصلي، الياس، الذهب والعاصفة، رحلة الياس الموصلي إلى أمريكا، تحرير: نوري الجراح، دار السويدي، الإمارات، ٢٠٠١، ص٤٨، وينظر: مؤنس، تاريخ الجغرافيا، ص٢٧٦.

٢٢٢-إسماعيل، حديث الفتية المغررين، ص١٠٢.

٢٢٣-مؤنس، تاريخ الجغرافيا، ص٢٧٦.

٢٢٤-كراتشكوفي، تاريخ الأدب الجغرافي، ١/١٢٧، نقلا عن متز metz.

٢٢٥-م.ن، ١/١٢٧.

٢٢٦-مروة، الوجود الإسلامي في الأمريكتين، ص٤.

٢٢٧-ابن القوطية: أبو بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز بن إبراهيم بن عيسى بن مزاحم الأندلسي، القرطبي المولد والوفاة، مؤرخ أندلسي مجهول تاريخ الولادة توفي في سنة ٣٧٦هـ/ م؛ له عدة مصنفات أهمها تاريخ افتتاح الأندلس، الأفعال وتصاريفها، ينظر: ابن القوطية، محمد بن عمر، تاريخ افتتاح الأندلس، ط٢، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٨٩م، مقدمة المحقق، ص٧-١٨.

٢٢٨-لم نعثر على هذا الاسم بين المصادر المتوفرة بين أيدينا.

٢٢٩-مسالك الأبصار، ١/٤٥٩-٤٦٠.

٢٣٠- أحمد بن عمر: أحمد بن عمر المرابطي المعروف باسم رقم الاوز، كان واليا على مدينة أسفى المغربية أيام الأمير علي بن يوسف بن تاشفين، ينظر: ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، ١/٤٦٠.

٢٣١- مسالك الأبصار، ٤/٥٦.

المصادر والمراجع

- المصادر:

أولاً- المخطوطات:

- الإدريسي، محمد بن محمد بن عبد الله (ت في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي).

١- مخطوطة نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، محفوظة في المكتبة الوطنية الفرنسية تحت الرقم ٢٢١ ARAAB.

ثانيًا: المصادر المطبوعة:

- ابن الأثير، علي بن محمد (ت٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م).

٢- الكامل في التاريخ، ط١، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، (بيروت، ١٩٨٧م).

- الإدريسي، محمد بن محمد بن عبد الله (ت في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي).

٣- نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، (القاهرة، ٢٠٠٢م).

- الأصطخري، ابراهيم بن محمد الفارسي الكرخي.

٤ مسالك الممالك، دار صادر، بيروت، عن طبعة ليدن ١٩٢٧م

- البكري، أبو عبيد عبدالله بن عبد العزيز (ت٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م)

٥-المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب، وهو جزء من كتاب المسالك والممالك، دار الكتاب الإسلامي، (القاهرة، د.ت).

- الحميري، محمد بن عبد المنعم (ت٧٢٧هـ/ ١٢٩٤م)

٦- الروض المعطار في خبر الأقطار، ط٢، تحقيق:إحسان عباس، مطابع هيدلبرغ، بيروت، ١٩٨٤م.

٧-صفة جزيرة الأندلس، منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: ليفي بروفنسال، ط٢، دار الجيل، (بيروت، ١٩٨٨م).

- ابن حوقل، أبو القاسم النصيبي (ت ٣٨٠هـ / ٩٩٠ م).

٨-صورة الأرض، مكتبة الحياة، (بيروت، ١٩٩٢م).

- ابن خردادبة، عبيد الله بن عبد الله

٩-المسالك والممالك، دار صادر، بيروت، د.ت.

- ابن الخطيب، محمد بن عبد الله

المحيط الأطلسي في التراث الجغرافي العربي الإسلامي

١٠-الإحاطة في اخبار غرناطة، ط٢، تحقيق: محمد عبدالله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٣م.

١١- تاريخ أسبانيا الإسلامية المسمى بكتاب أعمال الإعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، (ط٢)، تحقيق: ليفي بروفنسال، دار المكشوف، بيروت، ١٩٥٦.

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م).

١٢-العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، وضع حواشيه خليل شحاذة ومراجعة سهيل زكار، دار الفكر للطباعة، (بيروت، ٢٠٠٠م).

-ابن ابي زرع، علي القاسي

١٣- الأنيس المطرب بروض القرطاس بأخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور للطباعة، الرباط، ١٩٧٢م.

- الزهري، محمد ابي بكر (ت. في اواسط القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي):

١٤- كتاب الجغرافية، تحقيق: محمد الحاج صادق، المكتبة الدينية، القاهرة، (د.ت).

- ابن سعيد، علي بن موسى

١٥- كتاب الجغرافية، تحقيق: إسماعيل العربي، المكتب التجاري للطباعة، بيروت ١٩٧٠م.

١٦-المغرب في حلي المغرب، (ط١)، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية (بيروت، ١٩٩٧م).

- ابن الشباط، محمد بن علي التوزري

١٧- وصف الأندلس، تحقيق: أحمد مختار العبادي، مطبعة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، العدد، ١٤، ١٩٦٧-١٩٦٨.

- ابن صاعد الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد

١٨-نشر لويس اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩١٢م.

- ابن عذارى، محمد بن أحمد

١٩-البيان المغرب في إخبار الأندلس والمغرب، ط٢، تحقيق، ج، كولان وليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٣م.

٢٠- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، (ط٣)، تحقيق:إحسان عباس، دار الثقافة، (بيروت، ١٩٨٣م).

- العذري أحمد بن عمر بن أنس

٢١- نصوص عن الأندلس، من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار، والبستان في غرائب البلدان والمسالك إلى جميع البلدان، تحقيق: عبد العزيز الأهواني، منشورات معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، (د.ت).

- ابن غالب، محمد بن ايوب

٢٢-نص أندلسي جديد، مقتبس من كتاب فرحة الانفس، تحقيق: لطفي عبدالبديع، مجلة معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ١٩٥٥م.

- ابن فضل الله العمري، أحمد بن يحيى

٢٣-مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ط١، أشرف على التحقيق، سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٠م.

- القزويني، زكريا بن محمد بن محمود

٢٤-اثار البلاد واخبار العباد، دار صادر، بيروت، د.ت.

- ابن القوطية، محمد بن عمر

٢٥-تاريخ افتتاح الأندلس، ط٢، تحقيق: إبراهيم الابياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٨٩م

- المراكشي، عبد الواحد بن علي

٢٦- المعجب في تلخيص أخبار المغرب، (ط ٢)، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، (بيروت، ٢٠٠٥م).

- المسعودي، علي بن الحسين

٢٧- التنبيه والإشراف، دار صادر، بيروت، د.ت.

٢٨-مروج الذهب ومعادن الجوهر، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٩م، ١/ ٧٥.

- المقري أحمد بن محمد التلمساني

٢٩-إزهار الرياض في إخبار القاضي عياض، تحقيق: مصطفى السقا واخرون، مطبعة لجنة التاليف والنشر والترجمة، القاهرة، ١٩٣٩م.

- مؤلف مجهول

٣٠-الاستبصار في عجائب الامصار، تحقيق: سعد زغلول عبد الحميد، دار الرشيد للنشر بغداد، ١٩٨٥م.

-مؤلف مجهول

٣١-تاريخ الأندلس، ط١، تحقيق: عبد القادر بوباية، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧م.

-مؤلف مجهول

٣٢-ذكر بلاد الأندلس، تحقيق: لويس مولينا، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، مدريد١٩٨٢م.

- مؤلف مجهول

٣٣- كتاب مختصر في وصف الأرض والأقاليم والأقطار، مكتبة ياسين، الجزائر، ١٣٢٩م.

- ابن الوردي، أبي حفص

٣٤-خريدة العجائب وفريدة الغرائب، (لا،مط)، (د، ت) .

-الناصري: أحمد بن خالد

٣٥-الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، د،ط، تحقيق جعفر الناصري، محمد الناصري، مط دار الكتاب، الدار البيضاء، ١٩٥٤م.

- النويري، أحمد بن عبد الوهاب

٣٦-نهاية الإرب في معرفة فنون الأدب، ط١، تحقيق: مفيد قمحية، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م.

-ياقوت الحموي، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي

٣٧-معجم البلدان، دار صادر بيروت، ١٩٧٧م.

- اليعقوبي، أحمد بن إسحاق

٣٨- كتاب البلدان، ط١، وضع حواشيه: محمد أمين ضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م.

-المراجع

- بنعبدالله : عبد العزيز

٣٩- الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية، معلمة المدن والقبائل، د،ط، مط فضالة المحمدية، المغرب، ١٩٧٧ م.

- عنان، محمد عبد الله.

٤٠- دولة الإسلام في الأندلس (عصر المرابطين والموحدين)، (ط٢)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٠م.

- كراتشكوف، اغناطيوس يوليانوفتش

٤١-تاريخ الأدب الجغرافي، ترجمة: صلاح الدين عثمان؛ لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٧م.

- كربخال، مارمول.

٤٢- أفريقيا، ترجمة: محمد حجي وآخرون، المؤسسة المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مكتبة المعارف، المغرب، ١٩٨٤م.

- مروة، يوسف

٤٣-الوجود الإسلامي في الأمريكتين قبل كريستوف كولومبس، ترجمة، الشريف محمد حمزة الكتاني، (لا مط)، (لا مط، د،ت) .

- مقديش، محمود

٤٤-نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والآثار، ط١، تحقيق: علي الزواري ومحمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٨م.

- الموصلي، الياس

٤٥- الذهب والعاصفة، رحلة الياس الموصلي إلى أمريكا، تحرير: نوري الجراح، دار السويدي، الإمارات، ٢٠٠١م.

- الوزان، الحسن بن محمد

٤٦- وصف أفريقيا، ترجمة: عبد الرحمن بن حميدة، مطبعة كلية العلوم الاجتماعية، الرياض، ١٣٩٩هـ.

-المقالات والرسائل الجامعية:

- إسماعيل، أحمد علي

٤٧-الإدريسي وحديث المغررين، المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، ١٩٩٣م.

- الشمري، عبد الحسن كاظم عناد

٤٨- إقليم السوس الأقصى ودوره في الحياة السياسية والفكرية في عهد دولة الموحدين، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بابل، كلية التربية، ٢٠٠٧م.

المخطوطات الإسلامية بأوزبكستان وحالتها ومستوى دراستها

(من خلال تحقيق المكتبات الوطنية العامة والمكتبات الخاصة)

أ. د. رانق بهاديروف
جمهورية أوزبكستان

سؤال يهم الجميع، وهو يتعلق بالمخطوطات التي تتوافر في أوزبكستان في يومنا هذا؛ ما هي المخطوطات وكم عددها؟

كانت هناك كثير من المكتبات والخزانات التي تضم المخطوطات الشرقية في بلادنا التي لها تاريخ ثقافي غني وعميق؛ حيث وصلت هذه المكتبات جيلاً بعد جيل عبر العصور العديدة حتى يومنا هذا، وقد نشرت المقالات العديدة عن مكتبات المخطوطات بأوزبكستان، من الطبيعي تغير المعلومات بها عام بعد عام.

وقام العلماء مثل سيمينوف أ.أ. وخالدوف أ.ب، وإكيموشكين آ.ف. ومؤمنوف أ.[1] بالأبحاث والدراسات في هذا الموضوع ويصل عددها ما يربو على عشرين مكتبة وهي متناثرة في المدن والمحافظات المختلفة بجمهوريتنا، وإكبر من مكتبات المخطوطات بأوزبكستان هي خزانة المعهد البيروني للدراسات الشرقيّة بطشقند.

طشقند:

١. معهد للدراسات الشرقية باسم أبي الريحان البيروني لدى أكاديمية العلوم لجمهورية أوزبكستان.

ويحتل معهد البيروني الذي أُسس سنة ١٩٤٣م. على أساس المكتبة العامة التي تحمل اسم الشاعر الأزبكي الشهير عليشير نوائي مكان الصَدَارَة بين المراكز التي تحتفظ بكثير من المخطوطات ووثائق تاريخية، وتغير اسمه سنة ١٩٥٠م إلى "معهد دراسات المخطوطات الشرقية لدى أكاديمية العلوم بأوزبكستان"، وبعد فترة قصيرة كلف المعهد بالبحوث الاجتماعية والسياسية والثقافية المعاصرة في البلدان الشرقية فسمّي "معهد الاستشراق لدى أكاديمية العلوم بأوزبكستان"، ثم أخيرًا وفي سنة ١٩٥٧م. سمّي "معهد للدراسات الشرقية باسم أبي الريحان

البيروني لدى أكاديمية العلوم بأوزبكستان"[٢] وتقديرًا للجهود التي بذلها علماء المعهد سنة ١٩٨١م. منح جائزة أبي علي ابن سينا الدُوَلِيَّة، وقد سجلت في سنة ٢٠٠٠م مجموعة المخطوطات للمعهد في فهرست التراث العالمي ليونيسكو (The Memory of the World Register) كأحد من أقيم خزانة.

إن خزانة مخطوطات معهد البيروني من أكبر الخزائن في العالم ففيها نحو ٤٠٠٠٠ مخطوطة التي جُمعت في ٢٦١٤٢ مجلدة و٤٠٠٠٠ كتاب مطبوعة قديمة أي ليتوغرافية وحوالي ٥٠٠٠ من الوثائق المختلفة باللغة الشرقية، وتعكس هذه المخطوطات تاريخ بلدان آسيا الوسطى والدول المجاورة لها، وتعدّ المصادر المهمّة لدراسة الحياة الاجتماعية والسياسية وتاريخ العلوم والثقافة في هذه الدول، وبهذا الصدد فإن دراسة هذه المخطوطات وإصدار فهارس المخطوطات وتقديمها إلى القارئ كان وما يزال هذا اتجاه كأحد من الاتجاهات الرئيسة للمعهد.

ويقوم في معهد البيروني للدراسات الشرقية بدراسة تراث أجدادنا الأمجد على أساس المخطوطات الشرقية الموجودة فيه، تعدّ مجموعة النسخ الخطية لمعهد من القيمة العلمية وهي واحدة من المجاميع الشرقية الغنية المعروفة في العالم.

مؤلفات أبو نصر الفارابي، أبو ريحان البيروني، أبو علي بن سينا، يوسف حاجب، علامة الزمخشري، النظامي، الفردوسي، السعدي، أمير خسرو دهلوي، أولوغ بيك، عبد الرحمن جامي، علي شير نوائي، وغيرهم – الثروة الرائعة، التي هي اضاءة عبقرية الإنسان، مثل ما أتتنا بعد قرون لا زالت تدعونا الانبهار والتقدير وكأنها ولدت الآن.

لقد أغنى العلماء العظام، الشعراء والمفكرون في آسيا المركزية وبلدان الشرق الأدنى والأوسط بمؤلفاتهم الرائعة إلى حد كبير العلم الروحاني للإنسانية

تحتوي خزينتنا على مؤلّف العالم المعروف في الشرق ابن سلام (المتوفى في عام ٢٢٢ هـ/٨٣٧م) "غريب الحديث" وآخر المؤلفات المؤرخة لبداية القرن العشرين.

تحتوي خزينة المخطوطات على مؤلفات مكتوبة باللغات: الأوزبكية، العربية، الفارسية، الطاجكية، الأوردو، البشتو، الآذربيجانية، التركية، التترية، التركمانية، الأويغورية، وغيرها من لغات الشرق. هذه المؤلفات بمضمونها تتجسم التأريخ، تأريخ الأدب، الفلسفة، الحقوق، الفلك، الفيزياء، الموسيقى، الرياضيات، علم المعادن، الزراعة، مختارات فنية، وغيرها، تحتوي هذه المؤافات على أهمية كبيرة لدراسة التأريخ وتأريخ ثقافة شعوب آسيا المركزية، البلدان العربية، الهند، الباكستان، إيران وغيرها من بلدان الشرق. ولدراسة العلاقات السياسية والاقتصادية والدبلوماسية والعلاقات الثقافية التي كانت بينها.

المؤلفات التأريخية

التأريخ العام مودع بالعمل متعدد الأجزاء "تأريخ الطبري"، المكتوب باللغة العربية لأبي جعفر محمد ابن جرير الطبري (المتوفى في ٣١٠ هـ/٩٢٢م)، بعد ذلك بفترة ترجم النسخة

الأصلية عالم من بخارى إلى اللغة الفارسية.

ينبغي تسمية مثل هذه المؤلفات، كـ"تجارب الأمم" لابن مسكويه (المتوفى في ٣٢٠ هـ/١٠٣٠م)، يحتفظ بخزينة نسخة تعدّ واحدة من أقدم نسخ هذا المؤلف، حيث أن هذه النسخة مكتوبة في ٥٩٥ هـ/١١٩٩م، وفيها أيضًا المؤلَّف المكون من تسعة عشر مجلدًا "تأريخ الكامل" المعروف جيدًا بالشرق تحفة التأريخ العام للعالم ابن الأثير (المتوفى في ٦٣٠هـ/١٢٣٢م)، ولا شكّ بأن العمل الواسع الشهرة في الشرق والتأريخ العام مفخرة لخزينتنا "جامع التواريخ" المؤلف مخطوط بقلم رشيد الدين بن عماد الدولة، وصف المستشرق المعروف و.و.بارتولد، مؤلف "جامع التواريخ"، حيث كتب: "لغاية وسط القرن (مثل هذا المؤلف) لم يكن عند أحد من الشعوب لا بآسيا ولا بأوروبا"، ترجم هذا العمل في زمن حكم كُوجْكُونْجِي خان (١٥١٠ - ١٥٣٠م) إلى اللغة الأوزبكية محمد علي بن درويش البخاري. وتعدّ نسخته الوحيدة في العالم. استنسخها في مدينة سمرقند بعام ٩٣٢ هـ /١٥٢٦م، محمد علي بن مولانا يار علي بخط جميل.

من الممكن أن تشاهد بخزينة المعهد أيضًا "صحبة الأبرار" لدرويش محمد بن رمضان، "روضة الألباب" للبناكتي، "مختار التأريخ"، "تأريخ كُزيده" للقزويني، "روضة الصفا" لميرخواند، "حبيب السير" لخوندامير وكثير من مؤلفات المؤرخين الشرقيين.

في ذخيرتنا عدد من المؤلفات، التي تعدّ من المصادر المهمة لدراسة تأريخ شعوب آسيا المركزية، واحد من هذه المصادر "تحقيق الولايات" أو "تأريخ بخارى" كتبه في القرن العاشر باللغة العربية أبو بكر محمد جعفر نرشخي. يَرْوي المؤلف عن حالة مدينة في تلك العهد أي كيف تكونت بخارى، وعن معماريتها وطوبغرافيتها، عن القرى التي أحاطت ببخارى وعن الناس والحكام في ذلك العهد.

تحتفظ خزينة المعهد كتاب شرف الدين علي يَزْدي "الظفرنامه" الذي يعدّ من المصادر القيِّمة وله بعدة نسخ من هذا المؤلف، بَيْدَ أَنَّ أحد هذه النسخ ذو خاصية ممتعة، حيث إنه مزين بخطوط وزخارف فنية وخطت صفحاته بخط رائع.

ومما يُلْفِت الانتباه مؤلف "مطلع السعدين ومجمع البحرين" من تأليف عبد الرززاق السمرقندي.

مودع تأريخ آسيا المركزية بمؤلف "مِهْمان نامه بخارى" ("كتاب ضيف بخارى") كتبه فضل الله بن روزبهانز كُتب هذا الكتاب بتكليف من شيباني خان. النسخة الأصلية محفوظة في خزينتنا، يعود هذا المخطوط إلى القرن السادس عشر، وبرأي المحققين، أنه نسخة بخط المؤلف.

يجد تأريخ آسيا المركزية إنعكاسه بمثل تلك المؤلفات، مثل "شيبانِ نامه" ("كتاب عن شيباني خان") بنائي، "بابور نامه" ("مذكرات السلطان بابور") ظهير الدين محمد بابور، "عبد الله نامه" ("كتاب عن عبد الله خان") حافظ تنيش البخاري، "تأريخ راقم" سيد راقم، "شجرة الترك" أبو الغازي بهادر خان، "عبيد الله نامه" ("كتاب عن عبيد الله خان") محمد أمين البخاري، "تأريخ الرشيدي" ميرزا حيدر، "فردوس الإقبال" شير محمد مونس، "رياض

الدولة"، "زبدة التواريخ"، "جامع الواقعات السلطاني"، "كولشن دولت" ("جنينة السعادة") لمحمد رضا آكهي، "منتخب التواريخ" محمد حكيم خان، "أنصاب السلاطين وتواريخ الخواقين" ملا ميرزا عالم وغيره.

يمتلك معهدنا عدد كبير من النسخ الخطية التي تَرْوي عن تأريخ إيران، أفغانستان، تركيا، والبلدان العربية.

توجد في خزينتنا الكثير من المخطوطات المكرسة عن الهند، وكما هو معروف فإن العلاقات الاجتماعية والسياسية بين آسيا المركزية والهند قائمة منذ أقدم الزمان. وواحدة من هذه الأطوار هو العلاقة التي كانت في فترة "سلطنة بابور" ومؤسسها محمد ظهير الدين بابور. في تلك الحقبة من الزمن كُتِب العديد من المؤلفات التأريخية، مثل "طبقات أكبر شاهي" خواجه نظام الدين أحمد الهَرَوي (١٠٠٢ هـ / ١٥٩٥م) الذي كان يملك رتبة عالية عسكرية في زمن حكم أكبر شاه، تحتفظ النسخة الأصلية في خزينتنا، وتشمل كل البحوث التأريخية الأساسية لتلك الحقبة الزمنية.

المؤلفات في الأدب

في خزينة معهدنا كثير من مؤلفات أدبية لنبغاء الأدب الكلاسيكي في الشرق، مثل يوسف خاص حاجب بالاساغوني (ميلاده ١٠١٩م)، الربغوزي (نهاية القرن ١٣- بداية القرن ١٤م)، الرودكي (٨٦٠-٩٤١م)، الفردوسي (٩٤٠-١٠٢٠م)، النظامي الكنجوي (١١٤١-١٢٠٩م)، السعدي الشيرازي (١٢٠١٠-١٢٩٢م)، أمير خسرو دهلوي (١٢٥٣-١٣٢٥م)، عبد الرحمن جامي (١٤١٤-١٤٩٢م)، عليشير نوائي (١٤٤١-١٥٠١م)، فريد الدين محمد عطار (١١٤٨-١٢٢١م)، جلال الدين الرومي (١٢٠٧-١٢٧٣م)، حافظ شيرازي (١٣٢٥-١٣٨٩م)، عمر الخيام (١٠٤٨-١١٣١م)، محمد بن سليمان فضولي البغدادي (١٤٩٨-١٥٥٦م)، ميرزا عبد القادر بيدل (١٦٤٤-١٧٢١م) وغيرهم.

تحتوي بالإضافة إلى ذلك خزينة المخطوطات أيضًا على آثار تأريخية – أدبية، أدبية – فلسفية، وعلم الأدب والمؤلفات النابغة لمفكر أبو علي ابن سينا، العلامة الزمخشري، محمود القَشْغَري وكثير غيرهم.

ومن نوابغ آسيا المركزية أبو علي ابن سينا العالم المبدع واسع الشهرة الذي لمع كفيلسوف وطبيب... عالم موسوعي، الذي حصل بافتخار لقب "شيخ الرئيس" إلى جانب تعمقه بالمعرفة العلمية المختلفة لتلك الفترة الزمنية فأنه تمتع بشكل غير اعتيادي بِمَلَكَةٍ أدبية أيضًا، ما وصل إلينا هو مقاطع من شعره والنسخة التي تعد الوحيدة في العالم من مؤلفه "سلامان وإبسال".

إضافة لذلك توجد لدينا نسخة من مؤلف "قوتدغو بيليك" (المعرفة الحاملة للسعادة) لعالم وأديب القرن الحادي عشر المعروف يوسف خاص حاجب. تعدّ هذه المخطوطة واحدة من أقدم المخطوطات الموجودة في طشقند وهذه النسخة كتبت في القرن الرابع عشر. تحفظ في خزينتنا نسخة خطية لـ"خمسة" النظامي الكنجوي الشاعر الآذربيجاني الكبير مزينة بروسوم وزخارف مُنَمْنَمَة رائعة، و"خمسة" عليشير نوائي، المكتوبة بخط الخطاط المعروف

لتلك الفترة عبد الجميل.

وتوجد لدينا عدة مخطوطات لديوان الشاعر الآذربجاني المعروف محمد بن سليمان الفضولي الذي عاش بأواسط القرن السادس عشر.

و تحتفظ خزينة المعهد بكليات، وديوان "هفت أورنغ" ("نجوم الدُّب الكبير السبع") وغيرها من المؤلفات للشاعر الطاجكي الكبير عبد الرحمان جامي، قسم منها مكتوب بخط الشاعر نفسه.

وتستحق الاهتمام من بين المؤلفات المحفوظة بخزينة - ديوان النابغة لأحمد شاه الدُّرّاني شاعر عصره باللغة البشتو.

وما يَجْدُر بالذكر تلك المؤلفات التي تنتمي إلى الأدب الأوزبكي ومنها مؤلفات السكّاكي، لطفي، عليشير نوائي، ظهير الدين محمد بابور، بابا رحيم مشرب، مجلسي، هويدا، غازي، حاذق، مجرم عابد، مونس، أكاهي، البياني، نِشاطي، راقم، نادره، أُوَيْسِي، فُرْقَت وغيرهم.

مخطوطات المعهد تتميز بقدمها، فهي تعود إلى أكثر من ألف سنة، كما تتميز بتنوع موضوعاتها التي تغطي مجالات العلوم الاسلامية والعربية والأدب والفلسفة والكيمياء والطب والجغرافية والموسيقى وغيرها، وفيها نسخ من المصاحف والتفاسير، كتبها خطاطون في قرون مختلفة، والجدير بالذكر أن بعضًا من مخطوطات المعهد مزينة بالزخارف والنقوش والخطوط والرسوم والصور الجميلة التي تكتسب أهمية بالغة في دراسة تاريخ صناعة الخط والصور في البلدان الشرقية.

النسخ الخطية في علم الفلسفة والطبيعيات.

تحتل أعمال ممثلي نبغاء القرون الوسطى العلمية موقعًا مهمًا في خزينة المعهد للنسخ الخطية، قدم علماء الشرق وآسيا الوسطى ذخيرة عظيمة إلى خزينة العالم العلمية، لقد أنتجوا الكثير من المؤلفات التي تعد من مؤلفات الدرجة الأولى في علوم الرياضيات، الفيزياء، الكيمياء، الفلك، الطب، العقاقير، المعادن، الفلسفة، وغيرها من الفروع العلمية.

تحتفظ عندنا نسخة عن تأريخ الكيمياء للفترة الواقعة بين القرن التاسع والعاشر لعالم الشرق المعروف أبو بكر الرازي (٨٦٥-٩٢٥م) "كتاب سرّ الأسرار". الأجزاء المحفوظة بخزينة معهد الاستشراق مخطوطة في عام ١٥٠١م، كان معروفًا لمستشرقي العالم ولغاية العثور على نسختنا واحدة من مؤلفات الرازي – "كتاب الأسرار" فقط؛ لذلك تعدّ نسختنا من النسخ النادرة مهما قد وجدت خلال سنوات أخيرة النسخة الأخرى في إيران.

المفكر والفيلسوف ونابغ آسيا المركزية أبو نصر الفارابي (٨٧٣-٩٥٠م) الملقب بـ "المعلم الثاني" والمؤلف لعديد رسائل في كثير من فروع العلوم للقرون الوسطى، يحتفظ بالخزينة على أعماله الرائعة مثل "عيون المسائل"، "فصوص الحكم"، "في معاني العقل"، "كتاب في آراء أهل المدينة الفاضلة"، "تعليقات" وغيرها من المؤلفات.

وصلت إلينا عدة المؤلفات العلمية للعالم المفكر الأوزبكي الكبير أبو ريحان البيروني (٩٧٣-١٠٤٨م)، يمتلك معهد الاستشراق على موسوعته العلمية "كتاب التفهيم لأوائل صناعة التمجيم"، مكرس الرياضيات والفلك والجغرافية

وغيرها. النسخة الحالية هي إحدى النسخ باللغة الفارسية والمكتوبة في القرن الثالث عشر، تعد هذه النسخة من أقدم النسخ في العالم.

تمتلك أهمية عظمى لدراسة تأريخ علوم الطبيعيات النسخة المحفوظة في خزينة المعهد "الأسئلة والأجوبة بين البيروني وابن سينا".

ألف الكثير من الأعمال العلمية العالم الموسوعي المشهور أبو علي ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧م)، متناولاً مختلف النواحي العلوم للقرون الوسطى. ومن مؤلفاته يحتفظ في المعهد مؤلفه الكامل في الخمسة المجلدات "القانون في الطب" أقدم المخطوطة لهذا المؤلف قد كاتبت في نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر الميلادي. ويحتفظ عندنا أيضًا مؤلفات أخرى له، مثل "أرجوزة في الطب"، "كتاب الإشارات" وجزء من "كتاب الشفاء" وغيرها. كذلك يمتلك المعهد على المجلد الأول لعمل ياقوت حموي المشهور "معجم البلدان".

نحن نمتلك مؤلفات لعلماء عظام أيضًا مثل أولوغ بيك (١٣٩٤-١٤٤٩م)، قاضي زاده الرومي (و. ١٣٦٠-١٤٣٧م)، علي قوشجي (١٤٠٢-١٤٧٤م)، قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي (١٢٣٦-١٣١١م) وكثير غيرهم وبمختلف فروع الطبيعيات.

في خزينة المخطوطات للمعهد مؤلفات كثيرة لتأريخ الفلسفة والفكر الاجتماعي- السياسي وعلم المنطق والأخلاق والفكر وعلم الجمال لشعوب آسيا المركزية وبلدان الشرق الأدنى والأوسط نمتلك نسخًا نادرة من نتاجات عظماء المفكرين مثل: نصير الدين الطوسي (١٢٠١-١٢٧٢م)، جلال الدين الدواني (١٤٢٧-١٥٠٢م)، وكثير غيرهم. ومن ترجمات العرب والفرس في القرون الوسطى لفلاسفة اليونان القدماء مثل أفلاطون، وأرسطو وغيرهم.

محفوظ لدينا أيضًا أعمال التأريخ النظري للأدب، القواعد، الجغرافية، الموسيقى، الخط، تأريخ الإسلام، الصوفية، الفقه وكثير من الفهارس والقواميس والمذكرات.

ومن جدير بالذكر أن نشير إلى أن أكثر هذه المخطوطات كُتبت بأيادي خطاطين ماهرين وبخط فني خاص وزينت بزخارف ومُنَمْنَمات فنية رائعة ولعصور مختلفة. تمتلك الخطوط والزخارف الفنية أهمية كبيرة لدراسة تأريخ الفن لشعوب آسيا المركزية والبلدان الشرق الأدنى والأوسط.

وجود مثل هذا المجمع الفني للنسخ الخطية جعل من الضرورة دراسة بعمق ولأجل أن تكون هذه الثروة الثقافية في متناول أوسع الجماهير العلمية.

تَحْظى نسخة مؤلَّف "كليله ودمنه" (بشهرة واسعة في الشرق ويحتوي على كثير من المواعظ الأخلاقية والحكم) الإهتمام الواسع وهي محفوظة في خزينة المخطوطات للمعهد ومكتوبة بخط جميل في بداية القرن الرابع عشر، وتعدّ هذه النسخة من أقدم المخطوطات في العالم.

ويعمل المعهد على تزويد خزائنه يوما بعد يوم بالجديد من المخطوطات، فحصل في السنوات الأخيرة "كتاب السندبات" ونسخته مكتوبة في القرن الثالث العشر، و"تاريخ أبي الخيرخاني" لمسعود بن عثمان كوهستاني "وقلندر نامه"

لأبي بكر قلندر، ونسخة هذا الكتاب هي النسخة الفريدة في العالم. ومنذ مدة حصل المعهد على نسخة من ديوان عليشيرنوائى "نوادر النهاية" كتبها خطاط عصره عبد الجميل في حياة الشاعر.

يمارس موظفي المعهد البحث العلمي في عدة مجالات وقبل كل شيء المعالجة العلمية للآثار الخطية والنقل العلمي وأستقصاء الترجمة ونشر القيم من آثار ووثائق القرون الوسطى.

ويهتم الباحثون في المعهد بتجهيز فهارس هذه المخطوطات ونشرها، وقد أصدروا فيما بين سنتى ١٩٥٢م، و١٩٧٨م، أحد عشر مجلدًا من الفهارس باللغة الروسية بعنوان "مجموعة المخطوطات الشرقية لأكديمية العلوم في أوزبكستان". وتضم هذه المجموعة ٧٥٧٤ مخطوطة، ولا يزال عملهم قائما ويعمل الباحثون حاليًا بتجهيز فهرس للمخطوطات بحسب الموضوعات، وأكملوا ثلاث مجلدات من فهرس مخطوطات التاريخ، والطب، والعلوم الطبيعية. وقد اعتمد المفهرسون على البطاقات التي عملها الباحثون في المعهد.

ويبذل علماء المعهد جهودهم لدراسة هذه المخطوطات ونشرها حتى غدا المعهد مركزًا استشراقيًا كبيرًا لدراسة تراث البيروني وابن سينا ومحمد بن موسى الخوارزمى، وميرزا ألوغ بيك، وعلماء آخرين من آسيا الوسطى، وقد ترجم كثيرًا من المؤلفات هؤلاء إلى اللغة الأوزبكية والروسية.

وأوْلَى معهد الاستشراق باسم أبي الريحان البيروني لدى أكاديمية العلوم بأوزبكستان عنايته الكبيرة لابن سينا، فاهتم منذ الخمسينات بتحقيق تراثه الطبي، وعهد إلى الباحثين بترجمة كتابه "القانون في الطب" إلى اللغة الأوزبكية والروسية سنة ١٩٥٢م. وطبعت سنة ١٩٦١م. استخدمت أثناء الترجمة مخطوطات والمطبوعات لا من خزينة المعهد فحسب، بل نسخ المخطوطات من مختلف بلدان العالم. وقد تم نشره الثاني سنة ١٩٨٠م. بمناسبة احتفال بالذكرى ١٠٠٠ عام لميلاده.

وأحد من الاتجاهات الرئيسة للمعهد فهي دراسة الحياة والمؤلفات لأبي الريحان البيروني، ولذا فإنه يقوم بطبع منتخباته وقد نشر من مصنفاته بالروسية عدد من الكتب ومنها: "الآثار الباقية عن القرون الخالية" و"كتاب الهند" و"تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن" و"الصيدنة في الطب" و"القانون المسعودى" و"التفهيم لأوائل صناعة التنجيم" و"إفراد المقال في أمر الظلال".

وبمناسبة احتفال الذكرى العالمي ١٢٠٠ سنة على ميلاد محمد بن موسى الخوارزمى (٧٨٣-٨٥٠م) طبع المعهد باللغة الأوزبكية والروسية عدد من الرسائل لهذا العالم الشهير وأهمها: "فى الجبر والمقابلة" و"الزيج" و"تقويم البلدان" و"منتخب مؤلفات الخوارزمي".

وبالإضافة إلى ذلك فقد نشر المعهد عددًا كبيرًا من المطبوعات في مجال تاريخ بلدان آسيا الوسطى والدول المجاورة لها وفلسفتها وأدبها.

وجدير بالذكر أن معهد يبذل جهود كبيرة في تطوير العلاقات والتعاون العلمي مع دار الكتب ووثائق بمصر ومركز جمعة الماجد للثقافة

والتراث في دبي ومركز الملك الفيصل للأبحاث والدراسات الإسلامية ودارة الملك عبد العزيز بالمملكة العربية السعودية من أجل بحث ودعاية التراث العربي الإسلامي.

٢. مكتبة إدارة مسلمي أوزبكستان.

وتحتوي هذه المكتبة على ٢٧٠٠ من أندر المخطوطات في مختلف مجالات العلوم والتي يعود تاريخها إلى العصور المختلفة. ومما يجدر الذكر هنا أن المخطوط الأول للقرآن الكريم والمشهور بمصحف عثمان يحفظ في هذه المكتبة. ويعد هذا المخطوط بالمصحف الأول للقرآن الكريم الذي جمعه الخليفة عثمان بن العفان رضي الله عنه في القرن السابع الميلادي[٣]. ومن أقدم المخطوطات التي تحفظ بهذه المكتبة هو مخطوط القرآن الكريم النادر الذي وصل إلى يومنا الحالي ١٢ ورقة منه والذي هو معروف باسم "لنكر الكبيرة" في علوم العالم وفنونه، وإثبتت الدراسات والتحقيقات التاريخية والمعلومات البليوغرافية (علم خطوط القديمة) أن هذا المخطوط المميز يعود تاريخه إلى القرن الثامن الميلادي. وحفظت هذه الصحف الخطية في الجامع "لنكر آتا" بمحافظة قشقادريا. ونقل هذا المخطوط إلى المكتبة بتاريخ ١١, ١٢, ٢٠٠٣ [٤].

٢. الأرشيف الدولي المركزي للأوزبكستان.

ويحفظ ما يربو ٤٠٠٠٠٠ وثيقة بالخط العربي. وهذه الوثائق لها أهمية بالغة في تحقيق تاريخ شعبنا ومسيرة حياتها في الماضي.

منذ سنة ١٩٥٨، كان في الأرشيف المذكور أكثر من ٧٠٠ خزانة، والتي احتوت على ٤٠٠٠٠٠ وثيقة بالخط العربي. ومنها:

١. خزانة التنظيم الإداري للحكومة.

٢. خزانة التنظيم الإداري للمدينة.

٣. خزانة مكتب الديوان لحكومة تركستان العامة وهي في زمن روسيا القيصرية.

٤. خزانة العلاقات الدبلوماسية لحكومة تركستان العامة.

٥. خزانة مكتب الديوان ببخارا.

٦. خزانة المحكمة والنيابة العامة (الوثائق القضائية).

٧. خزانة المؤسسات الاقتصادية والزراعية.

٨. خزانة المؤسسات العلمية والثقافية.

٩. خزانة الجمعيات العامة.

١٠. خزانة المؤسسات الدينية.

١١. خزانة مكتب الديوان لخان دولة خيوه، وغيرها من خزانات الوثائق في الموضوعات المتعددة المتنوعة[٥]، وتجري في اليوم الحالي التحقيقات وبحوث على هذه الوثائق التاريخية في هذه الخزانات كما يتم نشرها بشكل الفهارس والكاتالوجات[٦].

٤. مكتبة الجامعة القومية لأوزبكستان

يحفظ فيها ٤٠٨ مخطوط و٨٠٢ كتاب مطبوع، وكانت هذه الخزانة بمثابة مكتبة التحقيق العلمي وقد تم تأسيسها في ضمن القسم الشرقي للمعهد التركستاني، وتضمنت الخزانة المخطوطات الخاصة للأساتذة والمدرسين الذين قاموا بتدريس خلال التاريخ ما بين ١٩٢٠-

١٩٣٠ والمخطوطات بالمكتبة الخاصة لجنرال جورابيك.

الفهرس لها: فهرس المخطوطات الشرقية لمكتبة الجامعة الوطنية لأوزبكستان، طشقند، فن. ٢٠٠٧م.

١. سيمينوف أ.أ. المخطوطات الفارسية والعربية والتركية في المكتبة المركزية لآسيا الوسطى. ١٩٣٢م.

(Семенов А.А. Пресидский, арабсикий и тюркский рукописей фудаметалной библотеки Средней Азии 1932 г.

٢. مطلوبة رحمن قولوفا، فهرس المخطوطات الشرقية لمكتبة الجامعة الوطنية لأوزبكستان، طشقند، فن. ٢٠٠٧م.

Раҳмонқулова Матлуба. Ўзбекистон Миллий Университети кутубхонасидаги шарқ қўлёзмалари каталоги. Тошкент. Фан, 2007.

وقد سجل ٤٤٧ مخطوط و٨٩٨ كتاب مطبوع في قائمة السجلات وأما يحفظ حاليًا ٤٠٨ مخطوطة و٨٠٢ كتاب مطبوع. بعض المخطوطات فقدت على الإطلاق (بعد فيضان الماء)، وتم تصنيف ٣٢٩ مؤلفة من قبل العالم سيمينوف، وإضافة إلى ذلك يتوفر في المكتبة ٧ مخطوطات تشمل وثائق القضاة وروايات المفتيين لفترات الزمن ما بين القرن السادس عشر والقرن التاسع عشر. (سيد بيك حسنوف. مسكن العلم والمعرفة. مرآة الأدب 1 № 1989 ص.12-3)

(Сайдбек Хаснов. Илм ва маърифат маскани. Абдабёт кўзгуси № 1 1989 3-12 бетлар)

٥. **جامعة طشقند الإسلامية**، وبها ٨٤٧ مخطوطًا.

تم تأسيس جامعة طشقند الإسلامية عام ١٩٩٩م، يحفظ فيها ٢٠٢ مخطوط (٣٦٧) و٦٥٥ مطبوع، وله فهرس قليل الحجم.

فهرس مخطوطات خزانة الكتب لجامعة طشقند الإسلامية، طشقند. ٢٠٠٨.

٦. في **متحف الأدب باسم عليشير نوائي** يحفظ ٣٦٠ مخطوط إلى جانب مطبوعات (٢٠٠٠ كتاب).

تأسس هذا المتحف بتاريخ ١٩٦٧م. ١ يناير وكان خلال سنوات ١٩٧٩- ١٩٩١م ضمن معهد المخطوطات باسم أبي ريحان بيروني. تفرق من هذا المعهد بتاريخ ١٩٩١/١/٧م، ولا يزال المتحف يقوم بشراء المخطوطات.

فهرس متحف العام للأدب باسم عليشير نوائي، مجلد ١، طشقند ٢٠٠٦م. يوجد وصف لـ٦٠٩ مؤلفة.

Каталог Рукописей государственного музея литературы им. Алишера Навои, том 1. Ташкент 2006. описанно 609 сочинений.

٧. **جامعة النظامي للعلوم التربوية والتعليمية**، وبها ٢٨٢ مخطوطًا.

أسست هذه الخزانة من قبل القسم الأدب الأوزبكي الكلاسكي، وأغلبية المخطوطات بها عن علم الأدب وهي باللغة الأزبكية والفارسية.

٨. **في خزانة التراث الذهبي**، وبها ٦٠ مخطوطًا.

أنشئت هذه المؤسسة في البداية كالجمعية العامة بشؤون المعنوية والتثقيفية. وقامت بشراء من المواطنين ما يقرب من ٦٠ مخطوطًا.

٩. **مكتبة العامة باسم عليشير نوائي** - تضمن ٧٧ مخطوطًا.

يحفظ في خزانة الكتب النادرة بمكتبة الدولة باسم عليشير نوائي ٧٧ مخطوطًا و٢٢١ مطبوع وغيرها من المنشورات القديمة القيمة. ٣٥ مخطوطًا باللغة الفارسية و١٤ منها باللغتين العربية والتركية.

١٠. **متحف تاريخ شعوب أوزبكستان** - وبه ٢٣ مخطوطة.

تم إنشائه عام ١٨٦٧ وكان يحتوى حوالى على ٩٠ مخطوطًا، واثبت من خلال الدراسات أنه يوجد به ٢٣ مخطوطًا في الوقت الراهن، وأرقام عدد المخطوطات تختلف بسبب تسجيلها في أكثر من موضع بقائمات السجلات. قام الباحث ش.ذون نونوف عام ١٩٧٦ بوصف هذه المخطوطات ولكن هذا العمل الجليل لم يُصدر، وقد فقد في عهد ما بعد ذلك، وإلى جانب هذه المخطوطات تحفظ أيضًا آثار أخرى مثل ٨٠٠٠٠ مسكوك (٧٠٪ بالخط العربي) والأحجار القبرية تعود تاريخها للقرن ١٤.

١١. **المتحف العام لتاريخ التيموريين** - وبها ١٦ مخطوطة.

تم بناؤه سنة ١٩٩٦ من شهر أكتوبر ١٨، ويحتوي على ١٦ مخطوطًا، وقد نقلت هذه المخطوطات من خزائن المخطوطات الأخرى (١٠ مخطوطات من المعهد الاستشراق تحت الأرقام التالية:№№ ٧٧٧، ١٢٢٤، ٤٤٢٩، ٤٤٤١، ٤٤٤٨، ٤٥٩٩، ٦٨٠٥، ٧٥٧٠، ٩٢٢٣، ٩٣٨٦; وثلاث مخطوطات من متحف خوقاند تحت الأرقام التالية:№№٩ /١، ١٢، ١٩ ومخطوطة من متحف الدولة لبخارى برقم : II/ 28320 N والمخطوطتان اخريان لقد اشتريت) ويولّى المتحف عناية كبرى لشراء مخطوطات يرجع تاريخها إلى عهد التيموريين (١٣٧٠-١٥٠٦).

١٢. **الجامعة الحكومية الدراسات الشرقية بطشقند** -وبها ٦ مخطوطات.

تم تأسيس الجامعة عام ١٩٩٠م (كانت سابقًا ضمن الكلية الاستشراقية لجامعة الدولة بطشقند).

تحتوي الجامعة على ٦ مخطوطًا ومخطوطة واحدة قُدمها السيد ش.ك.سيد أحمدوف، وهذه المخطوطة اشتملت ٤ مؤلفات فيما يلي:

١. أنيس الطالبين وعدة السالكين لمؤلف شاه ابن مبارك البخاري، في ١٤١ ورقة (١ب – ١٤١ب) باللغة الفرسية.
٢. فصل الخطاب لمؤلف خواجه محمد بارسا، ٨ب ورقات (١٤٥ب-١٥٢ب) ، باللغة العربية.
٣. كتاب ملا زاده، ب٢٩ ورقة (١٥٢ب – ١٨١أ)، باللغة الفرسية.
٤. در بيان شاه نامه، ورقة واحدة (١٨١أ).

بالإضافة إلى ذلك توجد بالمكتبة مخطوطات مثل "خمسة" لنوائي و"ثبات العاجزين" و"جهار كتاب" لصوفي الله يار و"ديوان حكمت" لأحمد يسوي.

١٣. **متحف الفنون** – ٥ مخطوطات.

تم تأسيسه سنة ١٩١٨م، ويحفظ به ٥

مخطوطات و٤ من أوراق الرسائل باللغتين العربية والفارسية.

١٤. **المتحف باسم كمال الدين بيهزاد للفنون لدى أكادمية الفنون لأوزبكستان -** يضم ما يربو على ١٠٠ مخطوط مجلد و٣٠٠ كتاب مطبوع.

١٥. **معهد فرنسا لدراسة آسيا المركزية -** وبه ١٨٧ مخطوطًا. لقد أصدر فهرسًا لمخطوطاتها.

وكل المكتبات وخزائن المخطوطات التي ذكرناها أعلاه في تقوم بإشرافها الحكومة، وإضافة إلى ذلك توجد مكتبات خاصة ومن الصعوبة ان نذكر هنا عدد مخطوطات تتوافر فيها، وعلى الرغم من ذلك تيسر لنا العثور على المعلومات عن بعضها.

سمرقند

١. قسم المخطوطات الشرقية للمكتبة العامة باسم "جامي" التابعة لجامعة سمرقند الحكومية باسم "نوائي". يبلغ عددها ٧٩٣ مخطوط، وقد تأسست الجامعة عام ١٩٢٧م، وبدأ جمع المخطوطات عام ١٩٥٩م. وسجل ٧٩٢ كتابًا في الفهرس البطاقي المرتب بالحروف الأبجدية، وعلى الرغم من جهود العلماء المحليين لم يبحث هذه الخزانة كاملاً بعد.

٢. مكتبة المتحف ودار الحماية لمحافظة سمرقند. يبلغ عدد الكتب على نحو ٢٣٩٤ (٢١٧٠) كتابًا ومنها ٦٦٥ مخطوطة و١٧٢٩ مطبوعة، أخذ المتحف يجمع الكتب بداية من العام ١٩٤٠م، ولها فهرس موجز.

٣. معهد اللغات الأجنبية بسمرقند - ١٠٠ مخطوطة.

تأسس سنة ١٩٩٦م، ويضم ١٠٠ مخطوطة.

خوقند

١. مكتبة متحف الأدب بفرغانا بالسم غافور غلام.

ضم المتحف سنة ١٩٦١م، ٨ من فبراير المتحفين المنزليين موقومي (١٩٤٢-١٩٦١) وحمزة (١٩٥٩-١٩٦١) واحتوى على أكثر من ٢٠٠٠ مخطوطة. وقال مدير المتحف عبد اللطيف تردي عليوف إن في المتحف ٨٤٧٢ أثرًا ومنها ٢٠٠٠ مخطوطة، قدم أ.مرادوف للمكتبة ب ٢٤ مخطوطة ومن بينها نسخات لكتب علي شير نوائي، وفي الوقت الحاضر يتم إعداد فهرسًا لها.

٢. مكتبة متحف خوقند - ٢٥٠ مخطوطة.

قالت مديرة المتحفم. منصوروفا إن خزانة المتحف تضم ٥٠٠ كتاب، ومنها ٢٤٠ مخطوطة.

بخارا

١. متحف الدولة للتاريخ والفن المعماري ببخارا - ٥٧٤ مخطوطة و٢٥٨٠ وثيقة.

يبلغ عدد مخطوطاته على ٥٤٧، منها ٢٠٦ مخطوطة باللغة العربية و٢٤٨ مخطوطة باللغة الفارسية و٩٣ مخطوطة باللغة التركية. ومن أهمها مخطوطة "نوادر الوقائع" بخط أحمد دانش، وبالإضافة إلى ذلك تضم الخزانة ٢٥٨٠ وثيقة وهي تتكون من القسمين: ١. الوثائق الموجودة في المتحف سابقا، ٢. الوثائق المنقولة من مكتبة محافظة بخارا باسم ابن سينا سنة ١٩٨٦ وعددها ٥٨٠ وثيقة.

٢. متحف باسم ابن سينا – ١٠٠ مخطوطة. أقيمت المكتبة سنة ١٩٢١ وفيها مخطوطات باللغات التركية والعربية والفارسية، ولها فهرس.

فهرس المخطوطات بالخط العربي لمكتبة بخارا الحكومي باسم أبي علي ابن سينا، غالب قوربانوف، فلارين شوارتش. بخارا ١٩٩٨م.

Каталог арабографических рукописей Бухарской областной библиотеки им. Абу Али ибн Сины. Голиб Курбанов, Флориан Шварц. Буахара 1998 г.

٣. جامعة الدولة ببخارا – ويوجد بمكتبتها نحو ٢٥ مخطوطة.

٤. المدرسة "مير عرب" – وبها أكثر من ١٠ مخطوطة.

نوكوس

١. المكتبة الأساسية لقسم قاراقالباقستان لأكاديمية العلوم لجمهورية أوزبكستان – ١٩٤ مخطوطة.

تأسست المكتبة سنة ١٩٤٦م، وعلى أساس الفهرس البطاقي يوجد بها ٢٠٨ مخطوطة و٢٦١ مطبوعة. ولكن أثبت من خلال دراسة الخزانة أنه يتوافر فيها ١٧٩ مخطوطة و١٥ مخطوطة الباقية بين الكتب المطبوعة، وقامت المكتبة بجمع المخطوطات بداية من عام ١٩٤٩م. ذكرت في قائمة السجلات لمخطوطات المعهد الاستشراقي لأكاديمية العلوم أنه أُهدي ٤٦ مخطوطة بمناسبة ٢٥ سنوي لجمهورية قاراقالباقستان ذات الحكم الذاتي.

٢. معهد تاريخ إثنوغرفيا وعلم الآثار لقسم قاراقالباقستان لأكاديمية العلوم لجمهورية أوزبكستان. تم إنشاء الخزانة عام ١٩٩٤، وذكر ٣٨٠ كتاب في قائمة السجلات ومنها ١٠٣ مخطوطة باللغات العربية والتركية والفارسية، ومنها ١٩٤ كتاب مطبوع وبالإضافة بها مصورات ورقية (نسخ مصورة) ووثائق مختلفة.

٣. متحف قاراقالباقستان – ٤٩ مخطوطة وله فهرس.

يبلغ عدد كتب هذه الخزانة على ١٢٠ كتاب ومنها ٤٩ مخطوطة، فهرس متحف نوكوس بقاراقالباقستان. إيطاليا، الروم ٢٠٠٧م.

Manuscrits en écriture arabe du Musée régional de Nukus (Republique autonome du Karakalpakstan, Ouzbékistan): Fonds arabe, persan, turkī et karakalpak, Ashirbek Muminov, Maria Szuppe et Abdusalim Idrisov eds., Avec la collaboration de Shovosil Ziyodov. Rome 2007. pp. 282. (Нукус ўлкашунослик музейидаги қўлёзмалари каталоги. Ш.Зиёдов билан ҳамкорликда. Италия. Рим. 2007)

فرغانا

١. جامعة فرغانا – تضم ٣٠٠ مخطوطة و٧٠٠ كتاب مطبوع.

يقول الباحث شادمان واحدوف أن مكتبة جامعة فرغانا تشمل ١٠٠٠ كتاب ما بين مخطوط ومطبوع.

٢. المركز لرفع المعنوية والمعرفة –وبه ٢٠٠ مخطوطة، وقد تأسست فيه خزانة لتحقيق المخطوطات الشرقية برئاسة محمد جان مدغازيوف ضمن المركز المعنوي والمعرفي الحكومي، وأغلبية المخطوطات تم شراؤها من الأهالي، وتحوي الخزانة ٥٠٠ كتاب ومنها ٢٠٠ مخطوطة و٣٠٠ مطبوعة، ومن بها المخطوطات النادرة القيمة مثل "ديوان مجذوب نمانكاني" وصيفي فرغاني و"كل نامه".

٣. متحف فرغانا – بها ٢٢ مخطوطة.

أنشئ هذا المتحف عام ١٨٩٩م، وبها مخطوطات باللغات العربية والفارسية والتركية.

٤. متحف مرغلان – ٢٨ مخطوطة.

يتم حاليًا إعداد فهرس المخطوطات لهذين المتحفين.

أنديجان

٥. المتحف العام للأدب والفن باسم بابور – وبه ١٢٠ مخطوط.

كان هذا المتحف سابقا كقسم متحف الأدب لأكاديمية العلوم حتى عام ١٩٨٠م، وقد أصبحت منذ ذلك التاريخ متحفًا أدبيًا فنيًا باسم بابور وألحق به ما في المتحف من كتب بدون إرسال إلى طشقند، وكما أشار بعض المعلومات كان عدد المخطوطات الموجودة في المتحف ٨٦٢ مخطوطًا، ولكن كما قال بروفسور أ.تلابابوف (١٩٧٨-١٩٨٣م) مدير المتحف إن المتحف يضم ١٢٠ مخطوط.

٦. متحف أنديجان – ٤٤ مخطوطة.

شهرسبز

١. متحف أمير تيمور – ٦ مخطوطات.

تم إنشاء المتحف عام ١٩٩٦، ويحوي ٦ مخطوطة.

قشقادريا

متحف قشقادريا – ٢٧ مخطوطًا. أقيم المتحف عام ١٩٧٤م، وتم اشتراء المخطوطات خلال سنوات من بين ١٩٧٤م و١٩٨٩م، وله فهرس:

Muminov A., Szuppe M. Catalogue des manuscrits orientaux du Musée régional de Qarshi, Ouzbékistan. Roma: Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, 2004. 142 стр.

ترمذ

متحف صورخان دريا الإثنوغرافي – ٦٣ مخطوطًا، و٢٤ مخطوطة باللغة العربية، ليس له كتاب قائمة المخطوطات.

خيوه

١. أكاديمية المأمون بخوارزم (قسم لأكاديمية العلوم) – ٧٥ مخطوطًا.

H سست لدى أكاديمية العلوم سنة ١٩٩٨م. يبلغ عدد المؤلفات بخزانة المخطوطات على ١٠٨ كتاب والمخطوط منها ٧٨ والبقية كتب مطبوعة، وتم إصدار فهرس لها.

أمنيوف ح. ومشريبوفا ك. فهرس مخطوطات أكاديمية المأمون بخوارزم، خيوه ٢٠٠٧.

Каталоги мавжуд: Аминов Ҳ., Машарипова Г. "Хоразм Маъмун академияси" қўлёзмалари каталоги. Хива 2007.

٢. متحف قلعة إتشان – ٢٤ مخطوطًا وإلى جانب ٦٤ أوراق الرسائل و١٢٩ ورقة وله فهرس.

نوائي

الخزانة الخاصة لحمرقول رضايوف – ١٥ مخطوطًا.

يحفظ بالخزانة ١٥ مخطوطًا وأغلبها نسخت في منطقة خطرجي.

نور آتا

متحف جشمه لدراسة البيئة – مخطوطتان

مكتبات وخزائن المخطوطات الشخصية:

١. خزانة المخطوطات الشخصية لبابور أمينوف - ١٥٠٠ مخطوط.

المحقق في المعهد الاستشراقي لأكاديمية العلوم لجمهورية أوزبكستان. تضم خزانته المخطوطات باللغات العربية والفارسية والتركية، وتحتفظ الخزانة بالعديد من النسخات النادرة للقرآن الكريم والمؤلفات النادرة المتعددة تعود للقرن ١٩.

٢. المكتبة الشخصية لبابابيكوف خ.ن.

يوجد بها ٢٠٦ مخطوطات و ٣٢٠ مطبوع.

جامع الكتب: مدرس جامعة العلوم التربوية والتعليمية والمتخصص في تاريخ خوقند، وإقدم المخطوطات نسخت عام ١٣٣٩/٧٤٠، وكان اشترى أغلبها في مدينة خوقند وأكثريتها مخطوطات مشهورة ومتداولة بين المدارس، وإصدر فهرسًا.

حيدر بيك بابابيكوف. فهرس المخطوطات والمطبوعات في المكتبة الخاصة، طشقند، ١٩٨٩م.

Хайдарбек Бобобеков. Каталог рукописных и литографированных книг из личной библиотеки. Ташкент, 1989 й.

٣. المكتبة الشخصية لميرجليلوف س.ن. - **١٣٤** مخطوطة.

أنشأ خزانة المخطوطات الخاصة هذه الصناعي التركستاني سيد ناصر ميرجليلوف (١٨٨٢-١٩٢٧م)، أخذ أصحاب الكتب يبيعون كتبهم مخافة من الحكومة الجديدة عام ١٩١٧م، وبعضهم تركوا الكتب في الشوارع من جراء المظاهر السياسية آنذاك الوقت، وبدأ سيد ناصر مير جليلوف بجمع هذه الكتب، تتألف الخزانة من القسمين: قسم المصادر والمراجع التي تدرس في المؤسسات التعليمية الإسلامية (القرآن الكريم والحديث الشريف والفقه الحنفي والمنطق والعلم اللغة العربية والأدب العربي والمؤلفات الشعرية باللغتين الفارسية والتركية)، وقسم الكتب المشهورة المتداولة بين الشعب المحليين (ديوان حكمت لمؤلف أحمد يسوي وديوان مشرب لمؤلف مشرب وجنك نامه محمد حنفي وقصص لإمامين الحسن والحسين وإلخ)، وأقدم المخطوطات للمكتبة هو مخطوط كتاب "الهداية" المنسوخ عام ٧٧٧/ ١٢٧٥-٧٦ لمؤلف برهان الدين المرغناني. وبقية نسخات المخطوطات تعود تاريخها للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

٤. المكتبة الشخصية لزيادوف ش.ي. - **٣٠** مخطوطة، وهو الباحث في معهد الاستشراق باسم أبي الريحان البيروني لدى أكاديمية العلوم لجمهورية أوزبكستان، توجد عدد من نسخ خطية باللغتين العربية والفارسية، كتاب "تيسير في القراءات السبع" تم استنساخها عام ١٣٦٠/٧٦١ لمؤلف أبي أمير عثمان بن سيد الدني هو أقدم مخطوطات المكتبة، وهو المنسوب لمكتبة محمد بارسا الشهير.

٥. تحتوي المكتبة الشخصية ليونس خان داملا حكيم جانوف ٢٢ مخطوطًا، وأغلب المخطوطات أتيت بها من التركستان الشرقية، وفي السنوات الأخيرة نقلت بعض مخطوطات المكتبة إلى معهد المخطوطات (حاليًا هو انضم

إلى معهد الاستشراق باسم أبي ريحان البيروني).

٦. المكتبة الشخصية لنجم الدين كاملوف - ١١ مخطوطة.

تضم المكتبة الخاصة للعالم الكبير في العلوم التصوفية نجم الدين كاملوف ١١ مخطوطًا وأغلبها نسخات تعود للقرن التاسع عشر، فمنها "يوسف وزليخا" لمؤلف صابر السيقلي و"نفحات الأنس" للجامي و"كمياء سعادت" للغزالي و"الديوان" للنوائي و"أخلاق جلالي" لمؤلف مراد خواجه بن ايشان خواجه و"ديوان حكمت" و"شرح قصيدة البردة" و"ديوان أميري" لأحمد اليسوي.

٧. المكتبة الشخصية لسيد كريم حكيموف

مؤسس هذه المكتبة سيد كريم حكيموف (١٨٩٧-١٩٧٦) الذي ينحدر بعائلة خواجه. يوجد بالمكتبة ١٠ مخطوطات و٣ وثائق.

٨. خزانة المخطوطات الشخصية لحبيب الله القارئ بن سراج الدين - ٩ مخطوطات.

تحفظ الخزانة حاليًا بيد أكرم جبيب الله حفيد حبيب الله القارئ. كان حبيب الله القارئ هذا (توفي ١٩٧٦) إمام المسجد في قرية قرناق بتركستان (قازاقستان الجنوبية)، وقد كان آباءه مدرسين بالمدارس لتلك الأراضي، وهم تركوا خلفهم ٩ مخطوطات ومن بينها مصحف القرآن الكريم و"مشكاة المصابيح" و"حديث النوروزي" للطيبي و"مختصر الوقاية" للمحبوبي و"فقه الكيداني" و"فصول الأحكام" و"ترجمه مسلك المتقين".

٩. خزانة المخطوطات الشخصية لمعروف يولداشوف

تحتوي الخزانة ٧ مخطوطات وأغلبها أتيت بها من وادي فرغانا وتوجد بالمكتبة نسختان خطيتان للقرآن الكريم، وكتب تركية منتشرة في أوسع نطاق مثل "فضول النجاة" و"روضة الشهداء" و"بابا روشن" و"قصه ابراهيم" و"غزات نامه حضرت علي" و"شرح فقه الكيداني" المترجم في اللغة الفارسية.

١٠. خزانة المخطوطات الشخصية لسلطانوف ك. - ٦ مخطوطات.

العنوان: طشقند ١٠٠٠٠١، شارع ألب جمال، رقم البيت ١.

١١. صدر خان ايركينوف - ٣ مخطوطات: "ديوان حافظ الشرازي" و"خمسة" و"ديوان للنوائي".

١٢. حميد الله قابلنيازوف وخديجة قابلنيازوفا - ٤٠ مخطوطة. مكتبة خاصة لمحمد محي الدين خواجه القاضي بناحية سيبزار بطشقند، والمكتبة الآن بيد أحفاده ويوجد بها ٤٠ مخطوطًا و٥٠ مطبوعًا. ويحفظ حاليًا بعض كتب ووثائق المكتبة في أرشيف دولة أوزبكستان. وكانت المكتبة احتوت على ما يقرب من ٢٨٥ مخطوط. وقد نقل بعضها إلى معهد المخطوطات الاستشراقي لأكاديمية العلوم وبعضها نقل إلى معهد حميد سليمانوف للمخطوطات. ويتم حاليا إعداد فهرس مخطوطات هذه المكتبة.

١٣. مركز مخدوم الواصلي للتراث المعنوي - ٧٠٠ مخطوطة، وهذا المركز بدأ

نشأته في المنزل الذي عاش به مخدوم الواصلي الواقع في ناحية مرحمت بمحافظة أنديجان، يشمل المركز ما يزيد على ٧٠٠ كتاب ما بين المخطوطات والمطبوعات في شتى الموضوعات باللغات العربية والفارسية والتركية.

١٤. الخزانة الشخصية لمحمد خان عبد الرحمنوف - ٥٠ مخطوطة، مدينة أنديجان.

١٥. خزانة دكخي الشخصية - ١٥ مخطوطة. مؤسس هذه الخزانة الشاعر إلياس خواجه آتا بن دكخي خواجه (١٨٧٧-١٩٧٤)، يحفظ في الخزانة ١٥ مخطوطًا، فمنها مخطوطة "ديوان دكخي".

١٦. خزانة اوزاق رحمت اللهوف الشخصية - ١٠٠ مخطوط، واحتوت هذه الخزانة ٣٠٠ كتاب ومنها ١٠٠ مخطوط والبقية كتب مطبوعة، وكانت هذه الكتب أخذت من مناطق قراقروم ايشان ومظلوم خان سولو وسلطان بابا، ويحفظ فهرس مخطوطات هذه الخزانة في معهد إثنوغرفيا وعلم الآثار لأكاديمية العلوم لجمهورية أوزبكستان.

١٧. خزانة رونقي الشخصية - ٨٠ مخطوطًا. فيض الله خواجه بن عناية الله (١٨٩٠-١٩٧٨) المشهور برونقي تعلم في المدرسة وكتب أشعار تحت اسم "رونقي". وعمل في مكتب القضاة حتى عام ١٩٢٨م. وبعد أن أحيل إلى التقاعد اهتم بنسخ الكتب وصناعة الخواتم، وفي الخزانة نسخات لمخطوطات متعددة وورقات مختومة، بعد وفاة صاحبها أخذت الكتب تنتشر بين أقارب المرحوم ولكن تمكن زوج بنته جوره خان اصموف من صيانتها وجمعها في موضع واحد، وقد وضعت سلطة المدينة برنماجا حول بناء مبنى خاص لهذه الخزانة. تحتوي الخزانة على ٨٠ مخطوطًا و٧٠ مطبوعا و٤٥ وثيقة. ويشمل ٧٨ مخطوطًا مجلدًا على ١٢٤ كتاب. ومنها ٧٠ مخطوطًا باللغة العربية و٥٥ مخطوطًا باللغة الفارسية و٩ مخطوطات باللغة التركية، والمخطوطتان قد تعرضتا الى اضرار بالغة بحيث لا يمكن فتحهما، وأغلب النسخات عبارة من الكتب المدرسية التي كانت تدرس في المدارس في ذاك الوقت، فمن بينها: الفقه الحنفي والمجموعات الشعرية والمؤلفات التصوفية وعدد من الوثائق القضائية. مسعود خان اسماعيلوف واسماعيل خان فقيري. المخطوطات المحفوظة في مكتبة الفقيري، طشقند، دار النشر "عدالت" لدى الوزارة العدل بأوزبكستان، ٢٠٠٤م. عدد الصفحات ١٨٥.

١٨. الخزانة الشخصية لزين الدين خواجه قولوف - ١٠ مخطوطات.

وهناك كثير من المكتبات والخزائن الخاصة الأخرى ولكن ليس لدينا معلومات وافية عنها.



ولا يزال يُخزن المئات من المخطوطات والمطبوعات والوثائق في مثل هذه خزانات المكتبات العامة والخاصة، والمسألة الهامة هنا في هذا الصدد هي دراسة هذه الخزانات وإجراء الأبحاث فيها، وتحديد عدد المؤلفات المحفوظة بها، ونشر المعلومات عنها، ولا بد أن نشير هنا إلى إن ظروف صيانتها ليست كما نريد، وليس على ما يرام، ويبدو أن هذا الوضع لا يوفر عناية كافية للمخطوطات.

الحواشي

١- سيمينوف أ.أ. خزائن المخطوطات والوثائق الشرقية بأوزبكستان. طشقند، ١٩٤٩م.

Семенов А.А. Узбекистанские фонди восточных рукописей и актов. Ташкент, 1949 г. 92-93; Халидов Б. "Collections of Islamic Heritage Foundation ", London, 1992, p. 32-35. Акимушкин О.Ф. "Uzbekistan", dans: World Survey of Islamic Manuscripts, vol. 3., London 1994, p 607-625. Мўминов А. "Fonds nationaux et collections privees de manuscripts en ecriture arabe de l'Ouzbekistan"//Cahiers d'Asie Centrale № 7, 1999. 17-38.

٢- ونحن نسميه بالمختصر "معهد البيروني للدراسات الشرقية".

٣- تاريخ المصحف العثماني بطشقند. الشيخ اسماعيل مخدوم. دار النشر "ما وراء النهر"، طشقند – ١٩٩٥م. ص.٦. أ. رضوان. القرآن وعالمه. سنكت بطرسبورغ. الدراسات الشرقية ال بطرسبورغية. ٢٠٠١م، ص.١٧٢. و. طاهروف. عبد الرحيم أماني البلغاري – مرمم المصحف العثماني. دروس الإمام البخاري. ٢٠٠٤. №4 ص.٣١٧.

Тошкентдаги Усмон Мусҳафининг тарихи. Шайх Исмоил Маҳдум. "Мовороуннаҳр" нашриёти, Тошкент-1995 йил. 6-бет. Rezvan E.A. Yet another " 'Uthmanic Qur'an" //Manuscripta Orientalia. Vol. 6, No.1 March 2000, pp. Резван Е.А. "Коран и его мир. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение,2001, С.172. В.М.Тагиров "Абдурраҳим Ўттиз Эманий ал-Булғорий – "Усмон Мусҳафи"нинг реставратори ". Имом ал-Бухорий сабоқлари. 2004, №4. 317 бет.

4- Е.А.Резван. "Коран Усмана". (Санкт-Петербург, Катта-Лангар, Бухара, Ташкент)، Том-1. "Петербургское востоковедение". 2004. 34-58стр. Deroche F. "Note sur les fragments coraniques anciens de Katta Langar(Ouzbekistan)" // Patrimoine manuscrit et vie intellectuelle de l'Asia centrale islamique. Cahies d'Asie centrale, VII (Tashkent–Aix-en-Provence, 1999), pp.65–73. Dzh. Kh. Ibadov, "O matematicheskikh rukopisjakh iz biblioteki SADUM ", dans: Matematika na sredn(..)

٥- الأرشيف الدولة المركزي التاريخي أوز.سى.سى.ر. دليل. طشقند. ١٩٤٨م.

Центральный Государственный Исторический Архив УзССР. Путеводитель. Составители: Агафанов З.И., Халфин Н.А. Ташкент 1948 г.

٦- وثائق قاضي ناحية سيبزار. دار النشر "اوزبكستان". ٢٠٠٩م. عدد الصفحات ١٧٦

Себзор даҳаси қозиси фаолиятига оид ҳужжатлар //нашрга тайёрловчи ва сўз боши Ш.Зиёдов, Ғ. Каримов, П. Сартори. "Ўзбекистон" нашриёти. 2009. 176 бет.

من نوادر المخطوطات
في مكتبة شنقيط

د. إسلم بن السبتي
موريتانيا

مدينة شنقيط، حاضرة من حواضر العالم الإسلامي، عرفت بتراثها التليد وغدت علمًا بارزًا على ركب عرف في التراث العربي والإسلامي بالركب الشنقيطي. غير أن تاريخ الثقافة في هذه المدينة التاريخية يحتاج إلي كثير من الدرس والتمحيص؛ وذلك بسبب ضياع جملة صالحة من المصادر التي يعتد بها في بناء نظرية للتراث الثقافي في أي صقع من أصقاع حاضرة الدولة الإسلامية بعامة، وفي بلدنا هذا بصفة بخاصة. ومهما يكن من أمر فإن مدينة شنقيط الحالية تنسب الروايات من أنها بنيت في القرن السابع الهجري، وبالضبط في سنة ٦٦٠هـ، وأول ما نجده من محاولة لإنتاج الثقافة فيها هو ما رصدنا من قول متمثل في قصيدة للعالم الصالح محمد قلي تدعى « قصيدة القمح"، مطلعها:

الحمد لله ما دام الوجود له
حمدًا يُبَلِّغُنَا منه الرِّضَا أبدًا[1]

وقد ذهب أهل شنقيط بعد ذلك في كل مذهب بحثًا عن المخطوطات النفيسة، فجمعوا منها قدرًا صالحًا أودعوه خزائنهم وحفظوه على مر الدهور حتى وصل إلى يومنا هذا. وقد كانت لي وقفة مع جزء من هذا التراث القيم في مكتبة من مكتبات شنقيط العامرة، وها أنا أعود كرة أخرى إلى هذا التراث؛ لأقف على مجموعة أخرى من نوادر تلك المخطوطات، ولكن هذه المرة بصفة أشمل مما قمت به في مكان آخر[2].

لقد أجمع الإحصاء الأخير للمخطوطات الوطنية على أن عدد المخطوطات في مدينة شنقيط وحدها تجاوز ٤٠٠٠ مخطوط، دون ذكر للوثائق التي تحتفظ بها مكتبات هذه المدينة، وبخاصة مكتبات قضاة المدينة مثل مكتبة أهل حامني أو مكتبة آل أحمد محمود أو مكتبة محمد المختار بن الديدي وغيرهم، وقد عالجت مخطوطات المدينة معظم إنتاج العقل العربي والإسلامي، وقد حافظت هي بدورها على نماذج من تلك المؤلفات التي لا توجد في غيرها، ومن هذا المنطلق سمحت لنفسي بأن أقف على نماذج من تلك المخطوطات التي تعدّ فريدة من نوعها

في خزائن العالم. فأقول وبالله التوفيق إن أول وأهم كتاب وقفت عليه هو:

١- كتاب تصحيح الوجوه والنظائر من كتاب الله العزيز، للحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري.

ويعد هذا الكتاب من بين مؤلفات أبي هلال النادرة الوجود، وقد بحثت عنه في عدة مصادر فلم أعثر له على عثير. فلم يذكره صاحب كشف الظنون على كثرة ما ذكر من مصادر العربية، وكذلك إسماعيل باشا في كتابه الملحق بكشف الظنون، غير أنني ظفرت بذكر له في كتاب معجم الأدباء لياقوت الحموي في ترجمته للمؤلف؛ حيث ذكر من بين عدة مؤلفات كتاب تصحيح الوجوه والنظائر[٣] وأثبته البغدادي في الخزانة نقلا عن ياقوت[٤]. وهذا العنوان لا يختلف كبير اختلاف عما ورد على ظهرية المخطوطة، وتؤيد هذه الصيغة ما ذكره المؤلف نفسه في كتابه الفروق؛ حيث قال: وَقد تكلمنا فِي هَذَا الْحَرْف فِي كتاب تَصْحِيح الْوُجُوه والنظائر بِأَكْثَر من هَذَا[٥]. وتفيدنا مقولة أبي هلال هذه في معرفة صحة نسبة الكتاب لصاحبه، كما تثبت أنه قد ألف قبل كتاب الفروق؛ حيث إن المؤلف يرجع إليه في بعض المواضع من الكتاب. وتدل بعض النقول التي نقلها المؤلف في كتاب الفروق من مثل قوله: «وَمِمَّا قُلْنَا قَالَ بعض الْمُفَسّرين فِي قَوْله تَعَالَى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٦] إِنَّه أَرَادَ ضيقًا لَا مخرج منه"-. إن كتاب تصحيح الوجوه والنظائر هو فعلاً يبحث في مواضع كتاب الله العزيز، وكما هو ثابت من عنوان المخطوطة في مكتبة آل حبت. والكتاب يعد من أهم المخطوطات التي لا تزال تقبع في مكتبة آل حبت وقد نسخ في حاضرة غرناطة بالأندلس في شهر ربيع الأخير سنة ٤٨٠هـ، ولا نظير لهذه النسخة في خزائن العالم إلا ما كان من النسخة التي توجد في إيران، ولا نعلم عن هذه النسخة الشيء الكثير.

إن نسخة آل حبت تعدّ من نوادر المخطوطات بحكم قدمها وقرب نسخها من وفاة صاحبها؛ إذ إن أبا هلال توفي سنة ٣٨٢هـ. وتتكون هذه المخطوطة من ١٩١ ورقة، نَاسِخُها محمد بن سعيد القيسي، خطها نسخي، ورقها سميك وهي في حفظ جيد إلا ما كان من ضعف في الورقة الأولى[٧].

ومن خصائص هذه النسخة عدم اتباع نظام التعقيبة، وهذه معلومة مفيدة تفيد في دراسة تاريخ استخدام ذاك النظام في صنعة المخطوط.

محتوياتها

الباب الأول

في أوله ألف

الباب الثاني

في أوله باء

الباب الثالث

في أوله تاء

الباب الرابع

في أوله ثاء

الباب الخامس

في أوله جيم

الباب السادس

في أوله حاء

الباب السابع

في أوله خاء

الباب الثامن

في أوله دال

الباب التاسع

في أوله ذال

الباب العاشر

في أوله راء

الباب الحادي عشر

في أوله زاء

الباب الثاني عشر

في أوله سين

الباب الثالث عشر

في أوله شين

الباب الرابع عشر

في أوله صاد

الباب الخامس عشر

في أوله ضاد

الباب السادس عشر

أوله طاء

الباب السابع عشر

في أوله ظاء

الباب الثامن عشر

في أوله عين

الباب التاسع عشر

في أوله غين

الباب العشرون

في أوله فاء

الباب الحادي والعشرون

في أوله قاف

الباب الثاني والعشرون

في أوله كاف

الباب الثالث والعشرون

في أوله لام

الباب الرابع والعشرون

في أوله ميم

الباب الخامس والعشرون

في أوله نون

الباب السادس والعشرون

في أوله واو

الباب السابع والعشرون

في أوله هاء

الباب الثامن والعشرون

في ذكر لا

الباب التاسع والعشرون

في أوله ياء

بداية المخطوط: الحمد لله الذي أوفي نعمه الجليلة والمنن الجزيلة الداعي إلى الرشاد.

نهايته: ولا إقلال ورغبنا إلى الله عز وجل في

النفع بها عاجلاً وآجلاً وهو ولي المنة بذلك إن شاء الله وحسبنا الله ونعم الوكيل.

٢- أسرار العربية لعبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله بن أبي سعيد، أبو البركات النحوي كمال الدين ابن الأنباري المتوفى سنة ٥٧٧هـ.

بداية المخطوط:

الحمد لله كاشف الغطا، ومانح الرضى، ذي الجود والإعادة والإبداء، المتوحد بالوحدانية القديمة المقدسة عن العين والفناء، المنفرد بالصفات الأزلية، المنزهة عن الزوال والفناء. والصلاة على محمد سيد الأنبياء وعلى آله وأصحابه الأصفياء.

منهجه:

وأما بعد، فقد ذكرت في هذا الكتاب الموسوم بأسرار العربية كثيرًا من مذاهب النحويين المتقدمين والمتأخرين من البصريين والكوفيين، وصححت ما ذهبت إليه منها ما يحصل به شفاء الغليل، ورجعت في ذلك كله إلى الدليل، وأعفيته من الإسهاب والتطويل، وسهلته على المتعلم غاية التسهيل، فالله تعالي ينفع به وهو حسبي ونعم الوكيل.

نهايته:

يريد: "على الماء"، وهذا كله ليس بمطرد في القياس، وإنما دعاهم إلى ذلك كثرة الاستعمال، وهو من الشاذ الذي لا يقاس عليه، فاعرفه تُصِبْ إن شاء الله تعالى. انتهى الكتاب بعون ربنا الوهاب وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله والأصحاب صلاة وسلاما دائبين إلى يوم الحشر والمآب، آمين.

نموذج من الكتاب:

باب الكلم والكلام.

فإن قيل ما الكلم: قيل الكلم: اسم جنس واحده كلمة، كقولك نَبِقَةٌ ونَبِقٌ ولَبِنَةٌ ولَبِنٌ، وثَفِنَةٌ وثَفِنٌ، وما أشبه ذلك. فإن قيل ما الكلام: قيل: ما كان من الحروف دالاً بتأليفه على معنى يحسن السكوت عليه. فإن قيل: ما الفرق بين الكلم والكلام، قيل: الفرق بينهما أن الكلم: يطلق على البعيد وعلى غير البعيد، وأما الكلام: فلا يطلق إلا على المفيد بخاصة.

محتوياته:

باب الكلم والكلام

باب الإعراب والبناء

باب المعرب والمبني

باب إعراب الاسم المفرد

باب في التثنية والجمع

باب جمع التأنيث

باب جمع التكسير

باب المبتدأ

باب خبر المبتدأ

باب الفاعل

باب المفعول به

باب ما لم يسم فاعله

باب نعم وبئس

باب حبذا

باب التعجب

باب عسى

باب كان وأخواتها

باب ما

باب إن وأخواتها

باب ظننت وأخواتها

باب الإغراء

باب التحذير

باب المصدر

باب المفعول فيه

باب المفعول معه

باب المفعول له

باب الحال

باب التمييز

باب الاستثناء

باب ما يجري فيه الاستثناء

باب ما ينصب به في الاستثناء

باب كم

باب العدد

باب النداء

باب الترخيم

باب الندبة

باب لا

باب حروف الجر

باب حتى

باب مذ ومنذ

باب القسم

باب الإضافة

باب التوكيد

باب الوصف

باب عطف البيان

باب البدل

باب العطف

باب مالا ينصرف

باب إعراب الأفعال وبنائها

باب الحروف التي تنصب الفعل المضارع

باب حروف الجزم

باب الشرط والجزاء

باب المعرفة والنكرة

باب جمع التكسير

باب التصغير

باب النسب

باب أسماء الصلات

باب حروف الاستفهام

باب الحكاية

باب الخطاب

باب الألفات

باب الإمالة

باب الوقف

باب الإدغام

وصف النسخة:

كتبت هذه النسخة بخط أندلسي جميل، وحصرت داخل مربعات باللون الأحمر، كما كتبت العناوين بالحبر الأحمر وهو الكثير، والأخضر وهو القليل. لا تتوفر النسخة على تاريخ للنسخ ولا على اسم ناسخ معين. ولم يكتب اسم المؤلف على ظهرية المخطوطة، ولا عنوانها، مصابة بالبلل في بعض أطرافها إلا أنه غير مؤثر على قراءتها. وتقع هذه النسخة في مكتبة أهل الطفيل بن السبتي في مدينة شنقيط العامرة، وتقع في سنة وسبعين ورقة من الورق السميك.

وعلى الرغم من أن هذه المخطوطة محققة ضمن مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، إلا أنها تبقى مخطوطة نادرة قد تضيف قراءتها أشياء جديدة لم تظهر في المخطوطات التي اعتمدها المحقق محمد بهجت البيطار.

٢- **شرح مقصورة** ابن دريد لأبي عبد الله محمد ابن أحمد السبتي المعروف بابن هشام اللخمي المتوفى سنة ٥٧٠هـ.

وقد سمى شرحه ذاك بالفوائد المحصورة في شرح المقصورة. والمقصورة هي قصيدة نظمها أبوكر محمد بن الحسن الأزدي المعروف بابن دريد المتوفي سنة ٣٢١هـ، يمدح بها ابني ميكال الشاه وأخاه، ويصف مسيره إلى فارس ويتشوق إلى البصرة وإخوانه بها أولها:

يا ظَبيَةً أشبَه شَيءٍ بِالمَها

تَرعى الخُزامى بَينَ أَشجارِ النَقا[٨]

وقد ذكرها البغدادي في الخزانة فقال: وهذه القصيدة طويلة، عدتها مائتان وتسعة وثلاثون بيتًا، لها شروح لا تحصى كثرة. وأحسن شروحها شرح العلامة الأديب أبي علي محمد بن أحمد بن هشام بن إبراهيم اللخمي السبتي.. يقال: إنها اشتملت على نحو الثلث من المقصور، وفيها كل مثل سائر، وخبر نادر؛ مع سلاسة ألفاظ، ورشاقة أسلوب وانسجام معان يأخذ بمجامع القلوب[٩].

وتوجد من هذا النص نسخة نادرة في مكتبة أهل مولاي امحمد بن أحمد شريف، ولم يطلع عليها أي باحث بعد، مما قد يضيف شيئًا جديدًا حين مراجعة النص المحقق.

ولقد طبع هذا النص بتحقيق أحمد عبد الغفور عطار، إلا أن تلك الطبعة لم يعد صاحبها إلى النسخة التي وصفنا مما يجعلها ناقصة ما لم تراجع انطلاقًا من نسختنا هذه، كما نوقشت رسالة في كلية الآداب جامعة القاهرة تحت نفس العنوان، ناقشها الدكتور كريم زكي حسام الدين سنة ١٩٧٦م، وقد تحدث الباحث عن النسخ الكثيرة التي جمعها واشتغل عليها، ولم يتطرق إلى نسختنا التي تحدثنا عنها[١٠]. وقد كان هذا النص موضوع رسالة جامعية للطالب محمد حامد الحاج خلف، ونوقشت في جامعة محمد الخامس بالمملكة المغربية بإشراف المرحوم الدكتور عزة حسن، ونحن نلتمس العذر لكل من لم يقف على مخطوطات موريتانيا. فهي حديثة العهد بالظهور، ولعل هذا العمل يكون تعريفًا مختصرًا لبعض تلك المخطوطات، ومدعاة للباحثين في أن ينظروا إلى التراث المطمور في المكتبات الأهلية في هذه البلاد.

٤- بغية الأمل من كتاب الكامل.

اسم المؤلف:

بحثت عن مؤلف لهذه المخطوطة فلم أوفق؛ حيث لم يذكره حاجي خليفة في كتابه، ولم أقف عليه في عدة فهارس للمخطوطات كمخطوطات المكتبة العامة بالرباط ومكتبة الحسن الثاني وغيرها من الفهارس التي اعدتها مظان لوجود اسم مؤلف تلك المخطوطة. وهذه المخطوطة تقبع في مكتبة أهل حبت بمدينة شنقيط، في وضعية جيدة، بخط مغربي واضح، بها نقص في وسطها[١١].

تاريخ التأليف:

نرجح أن يكون هذا الكتاب ألف في القرن السابع الهجري لأمير الحفصيين أبو زكرياء ابن الشيخ الحفصي(ت-٦٤٧هـ) الذي حكم بلاد تونس في فترة زاهية من التاريخ الثقافي لتلك البلاد. فقد أشاد المؤلف بهذا الأمير في مقدمة الكتاب، ونعته بما يليق بأمير مثقف عالم بالعلوم ومتمكن من مضامينها.

وبما أن المعلومات قليلة عن النسخة وعن مؤلفها، ورغبة مني في تقريبها للباحثين، فإنني أثبت هنا نص مقدمة الكتاب. وبالله التوفيق.

مقدمة المؤلف:

الحمد لله ذي النعم السابغة، والحكم البالغة، المتفرد بالوحدانية، المنزه عن إدراك الماهية، المتقدس عن إحاطة الجهات، المتعالي عن نقص المبادئ والغايات، مظهر مدارك العلوم ومقسمها في خلقه على قدر ما وهب لهم من الحلوم، حمدًا على توالي إحبائه وتتابع طول وامتنانه، وإسباغ نعماه على الطائع والعاصي على تمادي عصيانه ليكون حجة عليه يوم وضع ميزانه، وتعليمه الإنسان البيان وجعل قيمته في أصغريه قلبه ولسانه، وتخصيصه الفصاحة والبلاغة أمة المبعوث في عنفوان تحرير الكلام وأوانه، بعثه الله والكفر قد ضرب بجيرانه ونجم فيه الباطل قرن شيطانه، ولج كل باغ طاغ في بغيه وطغيانه بالموجز المعجز الذي أعيا الفصحاء أن يدركوا شأوه أو يعارضوا سورة من قرآنه، وإنما كان وحيا يتلى، تُبْلِي الليالي وهو لا يبلى، على مر الزمان وأحيانه، سيد الأمة وإمام الأئمة، نبي الرحمة المرسل لأسودها وأحمرها بشيرًا ونذيرًا، وداعيا إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا صلى الله عليه وعلى آله المنتخبين الكرام ما صرخ حمام، وسبح رعد في غمام.

وأما بعد، فإن الأدب أشرف صناعة يكسبها العاقل، وأربح بضاعة يقتنيها الفاضل يمدها الطبع السليم، والخلق الكريم، آخذة من العلوم في كل فن، وسالكة منها في كل سهل وحزن، ومن عري منها فإنما مثله مثل روض محل إن لم نجده سماء. فانتجاعه نصب وعناء، وأن الذي جمع المعارف وأحصاها، وضمن أدناها وأقصاها، من حاط الدين وأهله ومهد مسالكه وسبله، وجمع بعد تشتيت الكلمة شمله الذي لن ير الناس بَعْدُ مثله كما لم يروه قط قبله، الأمير الأجمل المعظم، المؤيد المبارك، المظفر المنصور، الأطهر الأظهر، المرتضى، أبو زكريا بن الشيخ المعظم الموقر المجاهد، المقدس أبي حفص ذي النور الساطع والعلم الجامع، والأدب البارع والبأس القاطع، الحر المانع، والجود الهامع، والفضل الواسع، خلد الله نعمته، وأبقى في الأنام

بركته، وأعلى على النيرات رتبته، وقرن بالتوفيق مدته، ملكه فاق الملوك تهيأ، وأمرا، والعلماء فهمًا وذكرًا، والأدباء نظما ونثرًا، روية وبديهة، قَوْلاً صَدَّقَه الخبر، ليس بالإفك ولا العضيهة.

ولما رسخت في العلوم قدمه، وارتقى فيها علمه، ورعف في القرطاس قلمه، كأنه يوم النزال لهدمه، وكان نظر في تصانيف من العلوم دينية وأدبية، وكان في جملة ذلك كتابا الأدب المحتويان على جملة من كلام العرب: نوادر أبي علي القالي وكامل أبي العباس الثمالي[12]. وكان نظره فيهما نظر استيفاء لمعانيهما، وإدراك لأوهام وقعت فيهما. ولم تزل العلماء على تقادم أعصارهم وتباين أمصارهم تختلف أغراضهم في تصانيف العلوم على كثرتها وفنون المعارف على سعتها، فمطيل ومختصر، ومجمل ومفسر، وكل مصيب فيما قصده غير منتقد عليه ما اعتمده، وكانوا رضي الله عنهم لما رأوا كتاب النوادر إملاء، على غير ترتيبه، وأن الحرف إن طلب فيه لا يوجد عن تقريب، ورسموا أن يضمن شمل أشلائه، وأن يجعل كل فن منه في وعائه فامتثل ما رسموه وضمن الأنواع بعضها إلى بعض من تفسير، وحديث وخطبة وموعظة، ووصية وأدب ولغة، وملحة ونادرة ومثل، وشعر على اختلاف أنواعه، وغير ذلك مما هو محصل في الكتاب مفصل في عدد الأبواب إلا ما وقع تفسيرًا أو شاهدًا فإنه في موضعه على ما هو عليه لم تخط قدم التغيير إليه، ولما تم رسمه وكمل نظمه عاد كالروض الباسم عنبري العرف الناسم، وكانت سمته: نزهة النواظر في ترتيب النوادر. أمروا عند ذلك رضي الله عنهم أن ينحى بالكامل ذلك النحو، ويحذى به في الترتيب ذلك الحذو، وأن يجعل كل فصل من فصوله في نصابه، فإذا دعي أجاب من بابه من تفسير وحديث وغير ذلك على نحو ما تقدم في النوادر مستوى جمله، محلى بالترتيب ترصيعه، إلا ما وقع شرحًا لكلام أو مندرجًا تحت نظام فإنه محرز البقاء في محله، وإن كان غير ضربه وشكله، وربما حذفت الكلمة والحرف ليحسن النظم ويتسق الرصف لم اقتضاه التقديم والتأخير واستدعاه التبديل والتغيير من غير خلال المعنى أو نقص المبنى، ولما رتب تحصيلاً ورتب تفصيلاً لاح شمسًا في سماء الأدب مستقرة المطالع، هادية العقول إلى غرائب المنقول سنامًا لطالع وكانت سمته" بغية الآمل من كتاب الكامل.

المحتويات:

الباب الأول: في تفسير القرآن

في الحديث

المواعظ والزهد

الخطب

الرسائل والرسل والتوقيعات والوفود

في الحكم

في الأمثال

البلاغة (ثلاثة فصول)

التشبيهات والأوصاف (ثلاثة عشر فصلاً)

في ذكر الرياح

في ذكر الأدب (عشرون فصلاً)

في النسب (ثمانية فصول)

في الحماسة (ثلاثة فصول)

في الفخر (خمسة فصول)

في الأمداح (سبعة فصول)

في القرى والأضياف

في الاستعطاف (فصلان)

في الجوار

في العتاب والتحريض (فصلان)

في الاعتذار

الهجاء (أحد عشر فصلاً)

في ما اجتمع مدحا وهجاء

الشيب والهرم (ثلاثة فصول)

في الوصايا والعهود)

في المحتضر (فصلان)

في المراثي (ثمانية فصول)

التعازي (فصلان)

في الأجوبة المسكتة

في الأذكياء

في الغناء والمغنين

في الخمريات

في الملح والظرف

في تكاذيب الأعوان

في العيافة والزجر

في الفتوحات

في النحويات

في أخبار الموالي

في جامع الأخبار

في أخبار الخوارج

في الدعاء

نهايته: قال الأصمعي: وكان من دعاء أبي الحبيب اللهم اجعل خير عملي ما قرب أجلي. قال: وكان يقول: في دعائه اللهم لا تكلنا إلى أنفسنا فنعجز، ولا إلى الناس فنضيع. انتهى والحمد لله رب العلمين وصلى الله على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

عدد أوراقه، مئتان وخمس وخمسون ورقة، في الورقة الواحدة، أربع وعشرون سطرا. خطها مغربي جميل، كتبت العناوين بالألوان الحمراء والخضراء والصفراء مع لون من الزخرفة. وأما النص الأصلي فهو باللون الأسود. لا يوجد بالنص اسم الناسخ، ولا مكان النسخ، ولا التاريخ الذي نسخ فيه.

وقد وردت عبارة في بداية النص وهي "مبارك الابتداء ميمون الانتهاء" تشير إلى أن هذا النص منسوخ من طرف أحد الشناقطة؛ لأن هذه العبارة وردت كثيرًا في بداية مؤلفاتهم حتى أصبحت علمًا لها وميسمًا من سماتها.

وأخيرًا، فإن ما تحدثت عنه هنا لا يعدو غيض من فيض، فمكتبات شنقيط حافلة بالنوادر مما يجعلها محط أنظار الراغبين في النهل من تراث هذه الأمة والمشتغلين به.

الحواشي

١- انظر مقالنا في مجلة العرب تحت عنوان: حركة التأليف حول الشعر القديم، مؤلفات الشناقطة أنموذجًا.

٢- انظر مقالنا في مجلة العرب تحت عنوان: من نوادر المخطوطات في مكتبة آل حبت.

٣- معجم الأدباء:٨/٢٢٦.

٤- انظر خزانة الأدب :١/٩٨.

٥- انظر الفروق اللغوية: ص٢٠٥

٦- الحج: ٧٨.

٧- انظر مجلة العرب مج٤٢، ج٥،٦، مقالاً مفصلا عن الكتاب بقلم د. صالح الضامن.

٨- انظر كشف الظنون: ١/١٨٠٨.

٩- انظر خزانة الأدب: ١/٤٩٠.

١٠- انظر مجلة معهد المخطوطات العربية: المجلد ٢٨، الجزآن١.٢ ص٨٢ وما بعدها.

١١- يمتلك معهد المخطوطات العربية نسخة ثانية منه لم يتم وصفها، ويشير المفهرس إلى عدم معرفة اسم المؤلف، كما يشير إلى أرقام أخرى للمخطوطة في مكتبة الرباط ومكتبة باريس. انظر خزانة التراث (/ ١)، والرقم التسلسلي بها هو: ٨٦٢٢٠

١٢- منسوب إلى "ثُمالة".

جريدة المصادر والمراجع

- **التعليقات والنوادر**

عن أبي علي هارون بن زكريا الهجري، ترتيب: حمد الجاسر مطبوعات مجلة العرب، الرياض، المملكة العربية السعودية.

- **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، على شواهد شرح الكافية، تأليف: عبد القادر بن عمر البغدادي المتوفى سنة ١٠٩٣هـ، طبعة: دار صادر، بيروت.
- **خزانة التراث**: منشورة ضمن المكتبة الشاملة.
- **الفروق اللغوية**: لأبي هلال العسكري، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم

طبعة دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.

- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**: لمصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني، أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد، لصاحبها: قاسم محمد الرجب.
- **معجم الأدباء**: ياقوت الحموي، طبعة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، سنة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- مجلة العرب: ج٥ و٦، ذو القعدة وذو الحجة ١٤٢٧هـ، مج٤٢، مقال مفصل عن الكتاب بقلم د. صالح الضامن، تحت عنوان: الوجوه والنظائر لأبي هلال العسكري المتوفى بعد سنة ٣٩٥هـ.
- **مجلة العرب**، ج١و٢، س٤٦، رجب وشعبان١٤٣١هـ، مقال منشور تحت عنوان: حركة التأليف حول الشعر القديم، مؤلفات الشناقطة أنموذجا، بقلم الدكتور إسلم بن السبتي.
- **مجلة العرب**، ج١و٢، س٤٤، رجب وشعبان١٤٢٩هـ، مقال منشور تحت عنوان: من نوادر المخطوطات في مكتبة آل حبت، بقلم الدكتور إسلم بن السبتي.
- **مجلة معهد المخطوطات العربية**: المجلد ٢٨، الجزآن١.٢ مقال منشور تحت عنوان: مخطوطات «شرح المقصورة» لابن هشام اللخمي، د. كريم زكي حسام الدين.

دراسة وتحقيق مخطوطة:

" شمس معارف التكاليف في أسماء ما أنعم الله به علينا من التآليف "

للشيخ أبي راس الناصري المعسكري الجزائري

دراسة وتحقيق مخطوطة: " شمس معارف التكاليف في أسماء ما أنعم الله به علينا من التآليف "

دراسة وتحقيق

د. بوركبة محمد

جامعة وهران - الجزائر

لقد أنجبت الجزائر العثمانية أجيالاً كثيرة من العلماء، ذوي الاختصاصات المتعددة، الذين كتبوا في حقول مختلفة، منهم من حظي إنتاجه بالدراسة والتحقيق ومنهم من لا يزال حبيس الخزائن؛ إذ كان إنتاج أبي راس الناصري قد حظي بعضه بالاهتمام، فلا يزال قسم منه يحتاج إلى دراسة ونشر وتحقيق من طرف الباحثين والمتخصصين.

- التعريف بصاحب الوثيقة:

هو الفقيه الحافظ المؤرخ، محمد بن أحمد بن عبد القادر بن محمد ابن أحمد الناصر بن علي ابن عبد العظيم بن معروف بن عبد الله بن عبد الجليل، الراشدي المعسكري الجزائري. عاش أبو راس حياة اليتم والفقر منذ صباه؛ حيث ماتت والدته، بسهل متيجة ودفنت هناك. فرحل والده الشيخ أحمد إلى منطقة مجاجة بالشلف، وبعد ذلك تزوج، ونشط في علم وقراءة القرآن العظيم، وبعد مدة توفي ودفن بأم الدروع بمقبرة الشيخ أحمد بن عبد الله.

وبعد وفاة والده قام أخوه الأكبر ابن عمر، الذي أخذ مقام أبيه، بالتكفل بأبي راس وأخيه عبد القادر، ليرحل بهما إلى الجهة الغربية من الجزائر، ثم اصطحبهما إلى المغرب الأقصى، وهناك حفظ القرآن الكريم، وأتقن أحكامه فهمًا واستيعابًا[1].

وبعد عودته من المغرب الأقصى، اتجه أبو راس إلى منطقة القيطنة بأم عسكر، التي كانت تمثل منارة العلم، ومركز علمي لدراسة العلوم الشرعية، وبعدها توجه إلى مدينة مازونة، التي كانت هي الأخرى مركز إشعاع ثقافي وعلمي؛ حيث تلقى فيها العلوم الدينية واللغوية، مدة ثلاث (٠٣) سنوات.

عاد أبو راس إلى قرية القيطنة مرة أخرى، وتلقى العلوم الشرعية واللغوية والأدبية وغيرها، على يد عالمها عبد القادر المشرفي، ولازمه حتى وفاته سنة (١١٩٢هـ/١٧٧٨م).

ثم رحل بعدها إلى مدينة معسكر واستقر بها، وشمر عن ساق الجد والاجتهاد، والعلم والمعرفة ليلاً ونهارًا. واستمر على ذلك ستًّا وستين (٦٦) سنة، ما ترك الدرس فيها، كما قال: إلا صبيحة يوم الاثنين للاستجمام، وتتلمذ على يده خلق كثير.

دراسة وتحقيق مخطوطة: "شمس معارف التكاليف في أسماء ما أنعم الله به علينا من التآليف"

---

(١) يحيى بوعزيز: الانتاج الفكري والأدبي، للشيخ أبي راس الناصري المعسكري، من ص٢٤٦ إلى ص٢٥٢.

وقد بلغت علمه ودروسه مستوى عالي، أنسى الناس ما عليه في مصر والشام، ولما علم بايات وهران بذلك، عملوا له كرسيًا فاستعان به على الدرس، كما بنوا له مكتبة المدرسة المحمدية، أو مكتبة المذاهب الأربعة.

- وفاته:

كانت وفاة أبو راس الناصري، يوم الخامس عشر (١٥) من شعبان من سنة ثمان وثلاثين ومائتين وألف هجرية ((١٢٣٨هـ/ ١٨٢٣م)) عن عمر يناهز التسعين (٩٠) سنة. وصلى عليه تلميذه أحمد الدابج الملقب بالخرشي الكبير عند الراشدية ودفن قرب داره بعقبة باب علي بأم عسكر حيث يوجد ضريحه، وقد أقيمت عليه بناية قائمة إلى وقتنا الحاضر. يقول الآغا المزاري : " توفي يوم الأربعاء ١٥ خمسة عشر شعبان ١٢٣٨هـ/١٨٢٣م [٢].

- مكان تواجد الوثيقة:

تسلم المؤرخ يحيى بوعزيز رحمه الله تعالى هذا مخطوط: " شمس معارف التكاليف في أسماء ما أنعم الله به علينا من التأليف "، من طرف الدكتور عبد الرحمن طالب حفظه الله تعالى في مدينة وهران بالغرب الجزائري، بعد ملتقى الفكر الإسلامي الواحد والعشرين ٢١ في أواخر شهر أوت سنة ١٩٨٧م. وقام الدكتور يحيى بوعزيز بنسخ وكتابة هذا المخطوط.

- التعريف بناشر الوثيقة:

ناسخ هذا المخطوط، هو المؤرخ والدكتور يحيى بوعزيز، المولود بقرية الجعافرة، بولاية برج بوعريريج في ٢٧ ماي ١٩٢٩م، وفي سنة ١٩٤٧م التحق بمدينة عنابة وزاول تعليمه الابتدائي هناك في مدرسة خاصة، وفي سنة ١٩٤٩م التحق بمعهد الزيتونة بتونس حيث حصل على شهادة الأهلية بامتياز، وفي سنة ١٩٥٣م حصل على الإجازة، وكان الأول على مستوى القطر التونسي، وفي سنة ١٩٥٦م حصل على شهادة التحصيل، وفي سنة ١٩٥٧م التحق بجامعة القاهرة في مصر واختص في دراسة التاريخ، وفي سنة ١٩٦٢م حصل على شهادة الليسانس، وفي سنة ١٩٦٣م اشتغل في مهنة التدريس بوهران وعين عضوًا في لجنة التأليف المدرسي الوزارية، وفي سنة ١٩٦٩م كلف بوضع كتاب مدرسي في التاريخ الحديث للسنة الأولى من التعليم الثانوي، وفي سنة ١٩٧٦م حصل على شهادة الدكتوراه الدرجة الثالثة في التاريخ الحديث والمعاصر، ثم التحق بالتدريس في قسم التاريخ بجامعة وهران، وفي سنة ١٩٨٠م شارك المرحوم في مؤتمر المستشرقين الألمان الواحد والعشرين ببرلين الغربية، وفي سنة ١٩٨١م شارك في ملتقى رد فعل تونس من الاحتلال الفرنسي لها.

---

(٢) ينظر: يحيى بوعزيز، الإنتاج الفكري والأدبي لأبي راس الناصري المعسكري، ص: ٢٤٦.

- آثاره العلمية:

ترك المرحوم مجموعة من المؤلفات القيّمة نذكر منها: كتاب "الأمير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري" و" الموجز في تاريخ الجزائر في جزئين" و" ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين" في كتابين، و" وهران عبر التاريخ" و" أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة"، وأسفرت المحاولات الجادة للمرحوم في بعث التراث المخطوط عن تحقيق مجموعة من المخطوطات منها: كتاب " طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا ومخزنيها الأسود "، للآغا ابن عودة المزاري، و" روضة النسرين في مناقب الأربعة المتأخرين" لابن صعد، و" سيرة الأمير عبد القادر وجهاده" لمصطفى بن التهامي[٢].

- وفاته:

وفي يوم الأربعاء ٠٧ نوفمبر ٢٠٠٧م توفي المؤرخ يحيى بوعزيز بمدينة وهران عن عمر يناهز ٧٨ سنة، بعد حياة علمية حافلة؛ حيث ألف العديد من الكتب، وحقق الكثير من المخطوطات.

- عنوان الوثيقة:

" شمس معارف التكاليف في أسماء ما أنعم الله به علينا من التآليف " أتمه قبل وفاته بثلاثة أسابيع فقط.

- كتابة وتحقيق نص الوثيقة:

" بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليمًا.

الحمد لله الذي علم الإنسان مالم يعلم، وأفاض عليه سره إلى أن أنطقه بأنواع الحكم، وألهمه لجمع التأليف في أنواع كل علم، وأن ذلك لمن التحدث بالنعم، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد سيد العرب والعجم المنعوث لسائر الأمم، صلى الله عليه وأصحابه وأزواجه وذريته وعترته وشيعته وأمته أفضل الأمم.

أما بعد:

فيقول المقل القاصر محمد أبو راس الناصري: إن التشبث بمن سلف سنة لا بدعة، وأن الملاذ بهم أصل الشيء وفرعه.

(٢) من وضع صاحب المقال.

وكان من سلف كالسيوطي وغيره عدد ما أنعم الله به عليه من التأليف، والتعليق والتصانيف، فاقتديت بهم في وضع ذلك، وسلكت ما لهم من تلك المسالك فوضعت هذا المختصر الجليل، والتأليف الفاضل الجميل، في ذكر أسماء ما ألفنا، من الكتب وصنفنا، وسميته:" شمس معارف التكاليف في أسماء ما أنعم الله به علينا من التأليف".

وها أنا أسرد أسماء بحسب ما رزقت من نصيب، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

[أ- القرآن: أولهم]

- مجمع البحرين ومطلع البدرين بالتفريد، في تفسير القرآن المجيد[4]، أربعة أسفار[5] في كل سفر خمسة عشر حزبًا باشتهار[6]، والإبريز والإكسير في التفسير، في ثلاثة أسفار، والجمع بين الإطناب والإيجاز في شرح الخراز[7]*، وإغاثة اللهفان في شرح مورد الضمآن والتكلم مع صاحب عمدة البيان، والسيوف القوامع في شرح الدرر اللوامع[8]**، وإزالة الألغاز على ثلام الطراز[9]*** على الخراز، وتوضيح المعاني في شرح حرز الأماني، في ثلاثة أسفار، وإعانة القدير في شرح النشر والتيسير، في ثلاثة أسفار، وتكميل التبيان في ضبط الجواهر الحسان، في سفرين.وتذييل الإتقان في أحكام القرآن، وفتح المنان في ترتيب نزول القرآن، وسر الرحمن في جمع القرآن وسبب جمعه على هذا المنوال.

---

(٤) ذكر أبو راس في فتح الإله هذا مخطوط بـ" مجمع البحرين، ومطلع البدريين بفتح الجليل، للعبد الذليل في التيسير إلى علم التفسير" ينظر: محمد أبو راس الناصري الجزائري: فتح الإله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته، حياة أبي راس الذاتية والعلمية، حققه وضبطه وعلق عليه محمد بن عبد الكريم الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، ص ١٧٩.

(٥) ذكر أبو راس ثلاثة أسفار في كتابه:" فتح الإله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته"، ينظر: أبو راس: المصدر نفسه، ص١٧٩، ٤

(٦) عشرون حزبًا ينظر: أبو راس: فتح الإله، ص ١٧٩.

(٧) " تقييد على الخراز " ينظر: أبو راس: فتح الإله، ص١٧٩.

* الخراز: هو أبو عبد الله، محمد بن محمد الشريشي، المشهور بـ"الخراز" المتوفى سنة ٧١٨هـ،١٢١٨م، وكتاب اسمه:" منظومة الخراز " المسماة بـ:" مورد الظمآن في رسم أحرف القرآن ".ينظر: أبو راس: فتح الإله، ص١٧٩.

(٨) "الدرر اللوامع" انظر: أبو راس: فتح الإله، ص١٧٩.

** هو الكتاب المشهور بـ:" الدرر اللوامع، في قراءة نافع "منظومة ألفها أبي الحسن علي بن محمد الرباطي، الشهير بأبن بري، المتوفي سنة ٧٠٩ ينظر: أبو راس: فتح الإله، ص١٧٩.

(٩) جاء في فتح الإله بـ:" الطراز "، ينظر: أبو راس: فتح الإله، ص١٧٩.

*** الكتاب هو:"الطراز في شرح ضبط الخراز" تأليف أبو عبد الله، محمد بن عبد الله بن عبد الجليل بن عبد الله التنسي، ينظر: أبو راس: فتح الإله، ص١٧٩.

[ب- الحديث: وفيه]

الآيات البينات في شرح دلائل الخيرات[١٠]، ومفاتيح الجنة وأسناها في الأحاديث التي اختلف في معناها، والسيف المنتضي فيما رويته بأسانيد الشيخ المرتضى[١١]، والنور الساري في شرح صحيح البخاري، في أربعة أسفار، ومختصر المعلم في شرح مسلم، في ثلاثة أسفار، ومناعم الشفا، في ثلاثة أسفار، ونزهة الفضائل في شرح الشمائل[١٢].

[ج- الفقه: وفيه]

درة عقد الحواشي على جيد شرحي، الزرقاني والخراشي، في أربعة أسفار[١٣]، والأحكام الجوازل في نبذ من النوازل، والعقود الجوهرية في النوازل المعسكرية، والنظم العجيب في الفروع التي حل فيها النص مع كثرة الوقوع[١٤]، والأقوال الحليمة في نظم شروط الوليمة، والكوكب الدري في الرد بالجدري أو الكوكب الدري في الكلام على الجدري[١٥]، وسند ما رواه الواعون في أخبار الطاعون، والنبذة المنيفة في ترتيب فقه الإمام أبي حنيفة، وذيل المدارك في ترتيب فقه الإمام مالك، وعقد الجوهر النفيس في ترتيب فقه الإمام محمد بن إدريس، والقول الأكمل في ترتيب فقه الإمام أحمد بن حنبل.

[د- النحو: وفيه]

"الدرة اليتيمة" التي لا يبلغ لها قيمة، إلا وفيه على الماكودي على الألفية حاشية كبرى، والنكت الوفية في شرح المكودي على الألفية، حاشية صغرى، وبغية المرتاد في كلا شيء وجئت بلا زاد، وعمدة الزهاد في إعراب كلا شيء وجئت بلا زاد، ونفي الخصاصة في إحصاء تراجم الخلاصة.

---

(١٠) الكتاب المعروف بـ" دلائل الخيرات وشوارق الأنوار، في ذكر الصلاة على النبي المختار ". تأليف أبو عبد الله محمد بن سليمان بن أبي بكر الجزولي، السملاني الحسني، المتوفى سنة ٨٧٠/ ١١١٢م.

(١١) الشيخ المرتضى الزبيدي: هو مرتضى بن محمد بن عبد الرزاق الحسني الأموي، الزبيدي النسب المكنى بأبي الفيض وبأبي الوقت، الملقب بمرتضى بن محمد بن أبي الغلام محمد بن القطب أبي عبد الله محمد بن الولي الخطيب أبي الضياء، ولد سنة ١١٤٥هـ/١٧٢٢م بالحرم، حج مرتين وأخذ عن نحو ثلاثمائة شيخ. ذكر أبو راس أنه تلقى عنه الفقه الحنفي، خلال سفره للحج سنة ١٢٠٤هـ/ ١٧٨٩م.

(١٢) مختار بوعناني، مؤلفات أبو راس الناصر المعسكري، جامعة وهران ٢٠٠١، ص: ٥.

(١٣) جاء في كتاب:" فتح الإله " ستة أسفار. ينظر: أبو راس: فتح الإله، ص ١٧٩.

(١٤) " نظم عجيب في فروع، قليل نصها مع كثرة الوقوع" هكذا ورد بهذه الصيغة في:" فتح الإله " انظر: أبو راس: فتح الإله، ص ١٢، ١٧٩.

(١٥) هذا الكتاب تم نشره وتحقيقه من طرف الأستاذ محمد بوكعبر بلقرد سنة١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م ، بمدينة معسكر.

[هـ- المذاهب: وفيها]

رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، وتشنيف الأسماع في مسائل الإجماع، وجزيل المواهب في اختلاف الاربعة مذاهب، وقاصي الأوهاد في مقدمة الاجتهاد، والأنوار المسطعة في جمع المذاهب الأربعة، واللؤلؤ المنتشر في المذاهب الثماني عشر[١٦]، وفتح الوهاب في الفرق بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب.

[و- التوحيد والتصوف: وفيه]

الزهر الأكم في شرح الحكم[١٧]، وفتح الإله في التوصل إلى حكم ابن عطاء الله، والكتاب الحاوي لنبذ من التوحيد والتصوف والأولياء والفتاوي[١٨]، وكفاية المعتمد ونكاية المنتقد، على شرح الكبرى[١٩]، وإيضاح الغميس لشرح النفيس في ذكر الأعيان من أهل غريس، وأساس النبيان لشرح الجمان للشيخ عبد الرحمن، وكشف النقاب ورفع الحجاب على ترتيب حروف الهجاء للسان الدولة، والتشوف على مذهب التصوف. والقول الأنفع في مناقب الأئمة الأربع، والفتح القدوسي في شرح كبرى السنوسي.

---

(١٦) وهم:١- مذهب عبد الله بن عباس. ٢-مذهب عبد الله بن عمر بن الخطاب.٣-مذهب أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر الصديق زوجة الرسول صلى الله عليه وسلم. ٤-مذهب عطاء بن أبي رباح .٥-مذهب مجاهد بن جبر ٦-مذهب عمر بن شراحيل الشعبي.٧-مذهب عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموي. ٨-مذهب سفيان الثوري.٩-مذهب سفيان بن عيينة. ١٠- مذهب الليث بن سعد.١١- مذهب إسحاق بن إبراهيم ابن راهويه. ١٢- مذهب داوود بن علي الظاهري. ١٣- ومذهب عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزعي. ١٤-ومذهب محمد بن جرير الطبري. ١٥-مذهب الإمام أبي حنيفة بن النعمان. ١٦-مذهب الإمام مالك بن أنس. ١٧-مذهب الإمام أحمد بن حنبل. ١٨-مذهب الإمام محمد ابن إدريس الشافعي.

(١٧) الكتاب المعروف بـ:"الحكم العطائية": تأليف الشيخ ابن عطاء الله السكندري فقيه مالكي وصوفي شاذلي الطريقة، بل أحد أركان الطريقة الطريقة الشاذلية الصوفية. (٦٥٨ هـ / ١٢٦٠م - ٧٠٩ هـ / ١٢٠٩م). الملقب بـ"قطب العارفين" و"ترجمان الواصلين" و"مرشد السالكين". كان رجلاً صالحًا عالمًا يتكلم على كرسي ويحضر ميعاده خلق كثير، وكان لوعظه تأثير في القلوب.

- مؤلفاته: ترك ابن عطاء الكثير من المصنفات والكتب منها المفقود ومنها الموجود، لكن أبرز ما بقي له: "لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس وشيخه أبي الحسن"، و"القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد"، و"التنوير في إسقاط التدبير"، و"أصول مقدمات الوصول"، و"الطريق الجادة في نيل السعادة"، و"عنوان التوفيق في آداب الطريق، شرح بها قصيدة الشيخ أبو مدين (ما لذة العيش إلا صحبة الفقرا)"، و"تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس"، و"مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح في ذكر الله الكريم الفتاح"، و"الحكم العطائية".

توفي الشيخ ابن عطاء الله كهلاً بالمدرسة المنصورية في القاهرة سنة ٧٠٩ هـ ودفن بمقبرة المقطم بسفح الجبل بزاويته التي كان يتعبد فيها، ولا يزال قَبره مَوجودًا إلى الآن بمقبرة سيدي على أبو الوفاء تحت جبل المُقطمِ، من الجهةِ الشرقية لمقبرة الإمام الليث بن سعد.

(١٨) الحاوي لنبذ من التوحيد والتصوف والأولياء والفتاوي: هذا الكتاب تم نشره وتقديمه من طرف الأستاذ:أبي عبد القادر عابدين بن حنيفة، سنة ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

(١٩) يحيى بوعزيز، الإنتاج الفكري والأدبي لأبي راس الناصري المعسكري، ص: ٢٥٢، ص: ٢٤٩.

[ر- اللغة: وفيها]

ضياء القابوس على كتاب القاموس، والضابط المختصر من الأزهري على قواعد القاموس والجوهري، ورفع الأثمان في لغة الولائم الثمان[٢٠].

[ز- البيان: وفيه]

ثم كتاب نيل الأماني على مختصر سعد الدين التفتزاني.

[ط- المعاني: وفيها]

ثم كتاب الجوهر اليماني في توضيح ما صعب من علم المعاني.

[ظ- البديع: وفيه]

عقد الدرر السطيع في تبيين أنواع علم البديع .

[ك- المنطق: وفيه]

القول المسلم في شرح السلم.

[ح- الأصول: وفيه]

السيف المحلي على شرح المحل ثم القول الجامع في شرح جمع الجوامع.

[خ- العروض: وفيه]

شرح مشكاة الأنوار التي يكاد زيتها يضيء ، ولو لم تمسسه نار على الخزرجية.

[ع- التاريخ: وفيه]

زهرة الشماريخ في علم التاريخ[٢١]، والمنا والسول من أول الخليقة إلى بعثة الرسول[٢٢].

---

(٢٠) جاء هذا الكتاب بهذه الصيغة: " رفيع الأثمان في لغة الولائم الثمان". انظر: أبو راس: فتح الإله، ص١٨٠.
(21) arl brockelman,Geschichte der arabischen litteratur,leide,E-Jbrill,1938,p:880.

(٢٢) " المنى والمنى والسول من أول الخليفة إلى بعثة الرسول" انظر: أبو راس: فتح الإله، ص ١٨٠، ٢١.

دراسة وتحقيق مخطوطة: " شمس معارف التكاليف في أسماء ما أنعم الله به علينا من التآليف"

الترك والروم، وتحفة النفسا في ملوك فرنسا، وأقوال التأسيس عما وقع أو سيقع من الفرانسيس[٢١]، ونور الاقتباس في ذكر ملوك كل جنس من الأجناس، وفتح الرحمن في شرف بني زيان وذكر فروعهم إلى هذا الزمان، والعز المتين في ذكر ملوك بني مرين، وفتح الجواد في الفرق بين آل زيان وآل عبد الوادّ، وذكر ملوكهم الأوطاد، ولقطة العجلان في شرف الشيخ عبد القادر بن زيان، وأنه من بني زيان ملوك تلمسان، والزهرة السماوية في أخبار الملوك العلاوية[٢٢]، والنور الأثقب في طبقات العرب، والقصص العماتة في ذكر البربر وزناتة[٢٣]، والقول الأسرب في أخبار أصول وفروع العرب، والكلام الفشاش في أخبار سائر المدن والقرى والأعراش، وإزالة الصمم في الفرق بين العرب والعجم، والنقل الواضح المشهور من بدء الخليقة إلى النفخ في الصور.

[غ- النجم: وفيه]

إزالة الحلك في إبطال صوم من يأخذ برأي أهل الفلك. ثم القول السعيد في شرح مقنع ابن سعيد. ثم قبس الأنوار في شرح روضة الأزهار.

[ف- الجغرافية: وفيها]

الجوهر والعرض في وصف السماء والأرض.

[ق- الأدب: وفيه]

النزهة الأميرية في شرح المقامات الحريرية، شرح صغير، والحلل الحريرية في شرح المقامات الحريرية، شرح كبير.

دراسة وتحقيق مخطوطة: "شمس معارف التكاليف في أسماء ما أنعم الله به علينا من التآليف"

---

(٢١) هذا المخطوط منسوب إلى المؤرخ أبي راس الناصري، نسبه إليه ابن سودة، المصدر السابق، ص: ٤٩٠. والمتمعن فيه لأول وهلة يدرك انه كتب بعد الاحتلال الفرنسي، وأبو راس توفي حوالي ١٢٢٨هـ/ ١٨٢٢؛ أي قبل الاحتلال بسبع سنوات. على الرغم من هذا فقد وجدت هذه العقيدة رواجًا عند من يؤمنون بهذا النوع من التنبؤات، وكما نعلم أن أبا راس طول حياته كان يفند هذه العقيدة، وقد تعرض لهذه المسألة بإسهاب وإيضاح كبير. محمد ابن يوسف الزياني، انظر: محمد بن يوسف الزياني، دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران، تقديم المهدي البوعبدلي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط ١٩٧٨، ص ص: ١٤-١٩. يحيى بوعزيز، الإنتاج الفكري والأدبي لأبي راس الناصري المعسكري، ص: ٢٥٢.

(٢٢) نسبه إليه ابن سودة، المصدر السابق، ص: ١٥٥.

(٢٣) ذكره ابن سودة باسم: "القصص القتاتة في ذكر البربر وزناتة". ينظر: ابن سودة: المصدر نفسه، ص: ١١٧.

[ث- القصائد: وفيها]

البشائر والأسعاد في شرح بنات سعاد، لامية كعب بن زهير الصحابي، ونيل الإرب في شرح لامية العرب، وإزالة الوجم في شرح قصيدة لامية العجم، والوصيد في شرح لامية سلوانية الصيد، والدرة الأنيقة في شرح العقيقة، شرح أول[٢٤] وطراز شرح المرداسي لقصيدة المنداسي، شرح ككافي، وفتح الإله في شرح عقيقة ابن عبد الله، شرح ثاني، والسعي الرابح السعيد في شرح عقيقة الشيخ سعيد، شرح رابع، والحلة السعيدة في شرح القصيدة السعدية، شرح خامس، والجمان في شرح قصيدة أبي عثمان، شرح سادس، ونزهة الحبيب على نظم الأديب الحسيب الجامع بين المدح والتشبيب والتسبيب[٢٥]، شرح سابع، والأنوار الجليلة في شرح القصيدة الخليلية[٢٦]، والكلام المحكي في شرح لامية امرؤ القيس قفا نبك، وقنص الصيد في شرح مقصورة ابن دريد، والرياض المرضية في شرح الغوثية[٢٧]. والعناصر الأمليسية في شرح البوذر الغريسية، والقول الماطي في شرح لامية الدمياطي(كذا)، والنور الحراق في شرح رجز الأوفاق، وجمع الموارد في شرح ما مدحت به من القصائد، والجواهر الأصفية في معرفة العلوم العلوية والسفلية على لامية رافع رأس الأندلس، ويرء كل عسير إلى معرفة السيمياء والكيمياء والإكسير، لامية ابن رشد، ومنحة الوهاب في ذهابي وما وقع لي بمكة مع الوهابي، والقول المكفي في شرف ومناقب شيخنا المشرفي، ومنح الباري فيما وقع لي في أسفاري، وتعجيل الأربة وملء الغيبة في رحلتي لمكة وطيبة، وهذا الاسم قد سبقت به[٢٨]، وحلتي ونحلتي في تعدد رحلتي، والفوائد المخبئة في الأجوبة المسكتة، ولب فياضي[٢٩] في عدة أشياخي، وفتح الإله ومنته في التحدث في فضل ربي ونعمته، ونزول الرحمة الكاملة في التحديث بالنعمة الشاملة، وقد سبقت بهذا الاسم.

---

(٢٤) اطلعنا على نسخة منها بالمكتبة الوطنية، تحت رقم: ٢١٩٥ كاتبها محمد بن علال الديمي المراكشي، والثانية تحت رقم: ٢٢٢٦/١ كاتبها محمودي البشير.

(٢٥) " نظم الأديب الحسيب، الجامع بين المدح والنسب والتشبيب" ينظر: أبو راس: فتح الإله، ص ١٨١.

(٢٦) مختار بوعناني، مؤلفات أبو راس الناصري المعسكري، ص: ١.

(٢٧) ترد باسم الدر المهدي لغوثية أبي مهدي، وهي مخطوط بحوزة محمودي البشير، وقد أخذنا صورة مصورة عنها، كاتبها محمد الأكحل بن مصطفى بن آمينة، وناسخها محمودي البشير عام ١٤١٥هـ يوم رجب الفرد/١٩١٤م، والتي يعدها بعض الباحثين ضمن مجال التصوف؛ لأنها تتناول قصة الأولياء والصالحين وكراماتهم. يحيى بوعزيز، الإنتاج الفكري والأدبي لأبي راس الناصري المعسكري، ص: ٢٥٢.

(٢٨) يحيى بوعزيز، المرجع نفسه، ص: ٢٥٢، وقد ورد في كتاب أبي راس المسمى: "العجسد والإبريز" في عدة ما ألفت بين وسيط ووجيز، تحت اسم: "أفياضي في عدة أشياخي"، انظر: أبو راس: فتح الإله، ص: ١٨٢.

(٢٩) يحيى بوعزيز، المرجع نفسه، ص: ٢٥٢.

وإيضاب رحمة الله في انعقاد ديوان أهل الله، ونبذة الزهر وأكمامه في بدء أمري واختتامه، وشمس معارف التكاليف في أسماء ما أنعم الله علينا به من التآليف.

وهو آخر تأليف، ولو أطال الله عمرنا لزدنا.

وكان تمامه يوم الاثنين ثاني عشرين رجب الفرد الأصم الحرام من عام ثمانية وثلاثين ومائتين وألف من هجرة ١٢٣٨هـ من له نعت جميل ووصف بمنه آمين - الموافق لـ الرابع من أفريل سنة ألف وثمانية وثلاثة وعشرين ميلادي (١٨٢٣م)- ولا أرضى بواحدة حتى أقول ألف ألف. انتهى بحمد الله وحسن عونه وتوفيقه الجميل وهو حسبنا ونعم الوكيل"[٤٠].

قائمة المصادر والمراجع

- محمد أبو راس الناصري الجزائري: فتح الإله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته. حياة أبي راس الذاتية والعلمية. حققه وضبطه وعلق عليه محمد بن عبد الكريم الجزائري. المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر.
- مختار بوعناني. مؤلفات أبو راس الناصر المعسكري. جامعة وهران ٢٠٠١م.
- يحيى بوعزيز: الانتاج الفكري والأدبي. للشيخ أبي راس الناصري المعسكري.

دراسة وتحقيق مخطوطة: "شمس معارف التكاليف في أسماء ما أنعم الله به علينا من التآليف"

(٤٠) يقول يحيى بو عزيز حول هذه مخطوطة: "شمس معارف التكاليف في أسماء ما أنعم الله علينا به من التآليف" مايلي: "هذه قائمة كاملة مخطوطات الشيخ والمؤرخ الحافظ أبي راس الناصري المعسكري. كما سجلها بنفسه. ولا ندري في حقيقة الأمر هل هذه النسخة التي وصلت إلينا أصلية أم منقولة. ولو أننا نميل إلى الرأي الثاني؛ لأن أرقام المخطوطات فيها أرقام عربية وليست أرقام هندية. والشائع في القرن التاسع عشر لدى العلماء والمثقفين هو إستعمال الأرقام الهندية". انظر: يحيى بوعزيز. المرجع نفسه. ص: ٢٥٢.